

TARMO TIROL

Subjektiivsus Jean-Paul Sartre'i
eksistentsialismis



TARMO TIROL

Subjektiivsus Jean-Paul Sartre'i
eksistentsialismis



TARTU ÜLIKOOL
kirjastus

Tartu Ülikooli filosoofiateaduskond, filosoofia ja semiootika instituut

Väitekirja on filosoofiadoktori kraadi saamiseks kaitsmisele suunanud Tartu Ülikooli filosoofia ja semiootika instituudi nõukogu 11. septembril 2017.

Juhendajad: Roomet Jakapi (PhD, Tartu Ülikool)

Jaanus Sooväli (PhD, Tartu Ülikool)

Oponendid: Margus Vihalem (PhD, Tallinna Ülikool)

Kristjan Laasik (PhD, Shandongi Ülikool, Hiina)

Kaitsmine toimub 4. oktoobril 2017 kell 14.00 Tartu Ülikooli Senati saalis.

Doktoritöö valmimist on toetanud Euroopa Liidu Regionaalarengu Fond (Eesti-uuringute tippkeskus) ning see on seotud Eesti Haridus- ja Teadusministeeriumi uurimisprojektiga IUT 20-5. Samuti on seda toetanud Keeleteaduse, filosoofia ja semiootika doktorikool; rahastanud Euroopa Liit Euroopa Sotsiaalfondi ja Euroopa Regionaalarengu Fondi (Tartu Ülikooli ASTRA projekt PER ASPERA) kaudu. Toetas ka Tartu Ülikooli mõtteloo professor.



Euroopa Liit
Euroopa
Regionaalarengu Fond



Eesti
tuleviku heaks



Euroopa Liit
Euroopa Sotsiaalfond



Eesti
tuleviku heaks



HARIDUS- JA
TEADUSMINISTEERIUM

ISSN 1406-9520

ISBN 978-9949-77-557-6 (trükk)

ISBN 978-9949-77-558-3 (pdf)

Copyright: Tarmo Tirol, 2017

Tartu Ülikooli Kirjastus

www.tyk.ee

SISUKORD

TÄNUSÕNAD	7
LÜHENDID	8
1. SISSEJUHATUS	9
1.1 Sartre'i koht 20. sajandi filosoofias.....	9
1.2 Töö eesmärgid, struktuur ja meetod.....	13
2. TÕLGENDUSED.....	17
2.1 Sartre'i tagasivaatavad enesetõlgendused	17
2.2 Sartre sekundaarkirjanduses	25
3. „IMAGINATSIOON“ (1936)	36
4. „EGO TRANSTSENDENTS“ (1936).....	42
5. „IIVELDUS“ (1938)	50
6. „ÜHE EMOTSIOONITEOORIA ESKIIS“ (1938).....	53
7. „IMAGINAARNE“ (1940)	59
7.1 Kujutised üldiselt ja mentaalsed kujutised	59
7.2 Unenäod ja eimiski.....	67
7.3 Tõlgendused ja kommentaarid	71
8. „OLEMINE JA EIMISKI“ (1943)	77
8.1 Olemine ja eimiski	77
8.2 Ängistus	83
8.3 Halb usk ja ise	85
8.4 Endale-olu struktuur ja isesuse ring	89
8.5 Temporaalsus	94
8.6 Psüühiline aeg ja tähendusloome	96
8.7 Olemine-teiste-jaoks: solipsismi probleem	100
8.8 Olemine-teiste-jaoks: pilk	102
8.9 Olemine-teiste-jaoks: keha ja iseloom	108
8.10 Olemine-teiste-jaoks: konkreetset suhted teistega.....	111
8.11 Vabadus.....	114
8.12 Eksistentsiaalne psühhoanalüüs	122
8.13 Tõlgendused ja kommentaarid	125
9. „MÕTISKLUSI JUUDIKÜSIMUSEST“ (1946).....	137
10. „EKSISTENTSIALISM ON HUMANISM“ (1946).....	140
11. „MATERIALISM JA REVOLUTSIOON“ (1946).....	145
12. „BAUDELAIRE“ (1946)	151

13. „KRIITILISED ESSEED“	154
13.1 Sartre'i kirjanduskriitika	154
13.2 Kirjanik, situatsioon ja vabadus	158
14. „MÄRKMEERAAAMATUD EETIKAST“ (1947–1948).....	164
14.1 Eetika ja väärtused	164
14.2 Vabadus ja võõrandumine.....	170
15. „TÕDE JA EKSISTENTS“ (1948)	184
16. „PÜHAK GENET: NÄITLEJA JA MÄRTER“ (1952).....	191
17. „KOMMUNISTID JA RAHU“ (1952–1954)	205
18. „MEETODI KÜSIMUSED“ (1957).....	207
19. ÜLEVAADE JA KOKKUVÕTTEV ANALÜÜS	216
20. KOKKUVÕTE	235
SUMMARY	240
KIRJANDUS.....	246
ELULOOKIRJELDUS.....	251
CURRICULUM VITAE	252

TÄNUSÕNAD

Soovin tänada oma juhendajaid Roomet Jakapit ja Jaanus Soovälja, kes minu juhendamiseks väga palju vaeva nägid ja seejuures silmapaistavat püsivust ja kannatlikkust üles näitasid. Roometi toetusel ja innustusel sai vahepeal unarusse jäänud töö taas ette võetud. Suur tänu ka oponentidele Kristjan Laasikule ja Margus Vihalemale, kes nõustasid minu tööd retsenseerima ja võimalikele kitsaskohtadele tähelepanu juhtima. Olen tänulik ka Alexander Stewart Daviesele, kes aitas dissertatsiooni ingliskeelseid osi korrigeerida. Lisaks soovin tänada Tartu Ülikooli filosoofia osakonda igakülgse abi eest, Kontanzi ülikooli, kust on pärit suur osa minu uurimuses kasutatud kirjandusest, ning oma vanemaid, kelle toetuseta poleks töö vist kunagi valmis saanudki.

LÜHENDID

- B – „Baudelaire“ (*Baudelaire*)
EH – „Eksistentsialism on humanism“
ET – „Ego transtsendents“ (*The Transcendence of the Ego*)
I – „Iiveldus“
IM – „Imaginatsioon“ (*The Imagination*)
IR – „Imaginaarne“ (*The Psychology of Imagination*)
KE – „Kriitilised esseed“ (*Critical Essays*)
KR – „Kommunistid ja rahu“ (*Communists and Peace*)
ME – „Märkmeraamatud eetikast“ (*Notebooks for an Ethics*)
MJ – „Mõtisklusi juudiküsimusest“ (*Anti-Semite and Jew*)
MK – „Meetodi küsimused“ (*Search for a Method*)
MR – „Materialism ja revolutsioon“ (*Materialism and Revolution*)
OE – „Olemine ja eimiski“ (*Being and Nothingness*)
PG – „Pühak Genet: näitleja ja märter“ (*Saint Genet: Actor and Martyr*)
TE – „Tõde ja eksistents“ (*Truth and Existence*)
ÜEE – „Ühe emotsiooniteooria eskiis“ (*Sketch for a Theory of the Emotions*)

1. SISSEJUHATUS

1.1 Sartre'i koht 20. sajandi filosoofias

Prantsuse filosoofi, intellektuaali ja kirjaniku Jean-Paul Sartre'i (1905–1980) mõju filosoofilises plaanis ulatub kontinentaalsest filosoofiast, mille alla tema mõtlemine tavaliselt liigitatakse, analüütilise filosoofiani. Eelkõige on ta tuntud kui avalik intellektuaal ja eksistentsialistliku filosoofia rajaja, aga vähemal määral näiteks ka kui üks subjekti dekonstruktsiooni, millega kogusid hiljem tuntust veel postmodernistid, algataja (vt Howells 2006). Osa tema filosoofiast (sh osaliselt ka tema eksistentsialism) tavatsetakse paigutada saksa filosoofist Edmund Husserlist (1859–1938) alguse saanud fenomenoloogilise filosoofia gruppi; samuti on mitmed Sartre'i tööd inspireeritud teise saksa fenomenoloogilise mõtlemise suurkuju, Martin Heideggeri (1889–1976) filosoofiast. Sartre'it mõjutanud filosoofide loetelu võib pikalt jätkata, sest ta studeeris *École Normale Supérieure*'is filosoofiat (1924–1929) ja tundis end selles koduselt, ent olulisematest mõjutajatest tuleks kohe alguses nimetada veel ka prantsuse filosoofi René Descartesi (1596–1650), kelle tähtsust on eriti just Sartre'i loominguga algusperioodil raske üle hinnata.

Varane Sartre'i filosoofia kujunes esialgu dialoogis Henri-Louis Bergsoni (1859–1941) mõtlemise ja tema teadvuse-temaatikaga, millesse Sartre enamasti üsna kriitiliselt suhtus. Ometi oli just Bergson ja eriti tema psühholoogilistele teemadele keskenduv filosoofia Sartre'ile tõukejõuks, et filosoofiat põhjalikumalt õppida. Tema esimesed tööd tegelevad psüühiliste nähtustega (emotsioonid, kujutlusvõime) ning arvatavasti on ka tema teadvuse kui spontaansuse käsitus just Bergsoni mõjudega.¹ Fenomenoloogiaga tegi Sartre varastel 30ndatel tutvust kõigepealt Emmanuel Levinas' (1906–1995) Husserli-temaalise dissertatsiooni kaudu. Veel enne kuulis ta Husserlist oma sõbralt Raymond Aronilt, kes jahmatas Sartre'it tõdemusega, et Husserli järgi võib ka aprikoosi kokteili (või õlle – selles osas lähevad asjaosaliste hilisemad mälestused lahku) üle arutlemine olla filosoofia. See tekitas Sartre'is suurt huvi (vt Cumming 1991: 101). Husserlit studeeris ta põhjalikumalt aastatel 1933–34 Berliinis Prantsuse Instituudis ning temalt on pärit Sartre'ile hiljem väga oluliseks saanud intentsionaalsuse printsiip ning arusaam, et filosoofia peaks olema suunatud vahetule kogemusele. Husserliaan oli ta umbes aastani 1939; pärast seda vallutas Sartre'i Heidegger. Heideggeri lugemisega tegi ta algust enne sõda ja jätkas sõja ajal, kui ta sattus sakslaste kätte vangi.² Heideggerilt on pärit Sartre'i veendumus, et filosoofia tegeleb või vähemalt peaks tegelema otsesemalt või kaudsemalt olemise küsimusega ning et inimolemist tuleb määratleda kui

¹ Psühhopatoloogiat tutvustasid Sartre'ile Karl Jaspersi tööd (Gardner 2009: 3).

² Sartre'ile anti tõepoolest vanglas olles Heideggeri „Olemist ja aega“ lugeda.

maailmas-olu. Sören Kierkagaardi (1813–1855), keda tavatsetakse samuti eksistentsifilosoofiaga seostada, õppis ta tundma alles 30ndate lõpul.³

Pärast sõda tegi Sartre lähemat tutvust G.W.F. Hegeli (1770–1831) dialektikaga, mis tema vastandeid armastava filosoofiaga küllalt hästi sobis. Sel ajal hakkas ta rohkem tegelema sotsiaalsete teemadega, sest vangisolek ja sõjas osalemine (küll meteoroloogina) õpetas talle kollektiivi ja sotsiaalse reaalsuse tähtsust. 1945. aastal hakkas ta välja andma filosoofia-, poliitika- ja kirjandusajakirja *Les Temps modernes* ning sel ajal muutus talle oluliseks Karl Marx (1818–1883), keda ta luges pisut küll juba ülikooli ajal, aga kes talle siis veel olulist mõju ei avaldanud.⁴ Järk-järguline lähenemine Marxile toimus juba sõja ajal. Võib-olla muutus Marx Sartre'i jaoks oluliseks osaliselt ka vasakpoolsete surve, kes süüdistasid eksistentsialismi muuseas ka reaktsioonilisuses ja kodanlaste ideoloogiaks olemises (Coombes 2008: 37–38). Sartre'it suunas marksismi suunas ka tema semu Maurice Merleau-Ponty (Coombes 2008: 49). Sartre'i teadmised Marxist osutusid suhteliselt piiratuks kuni 40ndate aastate lõpuni (Coombes 2008: 33), aga 50ndate alguses puutus ta veelgi enam kokku nii marksismi kui kommunistidega. Dogmaatiline marksist pole Sartre siiski kunagi olnud – Marxi õpetusse on ta alati reservatsioonidega suhtunud. Marxi puhul oli Sartre'i jaoks üheks olulisemaks komponendiks klassivõitluse teooria, mis toetas tema vasakpoolset maailmavaadet ja mis omakorda lähtus vähemalt osaliselt tema enda eksistentsialistlikus filosoofias välja töötatud eeldustest. Veendunud materialist pole Sartre samuti olnud, sest see läinuks vastuollu tema vabadusetunnetusega: „Ma polnud materialist vabaduse tõttu“ (Beauvoir 1984: 353).

Kaasaegsetest sotsialistlikest, marksistlikest ja kommunistlikest teooriatest erines Sartre'i vasakpoolsus enim just selle poolest, et seadis alati lõppsihiiks vabaduse kõige üldisemas mõttes – et iga indiviid saaks elada ja areneda nii, nagu ta tahab (vt Beauvoir 1984: 398). Sartre'i arvates olid selle saavutamise parimaks vahendiks just vasakpoolsed liikumised. Moraalses plaanis: hea on see, mis vabadust toetab, halb aga see, mis seda piirab. Vabadus oli Sartre'i jaoks absoluutne väärtus inimlikus, relatiivses maailmas. Kuna ta oli ateist, siis püüdis ta hoiduda vaatlemast asju jumalikust (või mistahes teistsuguse teadvuse, näiteks linnu) perspektiivist. Selles mõttes tema fenomenoloogiline hoiak toetas tema ateismi.

Sartre'il, nagu paljudel tollal elanud prantsuse intellektuaalidel, olid mõnda aega soojad suhted kommunistidega, millega seoses on talle tihti ette heidetud stalinistliku Nõukogude Liidu vaatlemist läbi roosade prillide ja selle kuritegude õigustamist. Midagi sellist leidis 50ndate aastate alguses küll aset ja selle põhjuseks oli paljuski adekvaatse informatsiooni puudus, aga juba 50ndate lõpul sai Sartre, peamiselt „tänu“ Nõukogude Liidu invasioonile Ungarisse ja hiljem Tšehhoslovakkiasse, oma veast aru ja revideeris oma positsiooni nii Nõukogude

³ Nii hilja arvatavasti sellepärast, et Sartre'ile ei meeldinud Kierkegaardi nimi selles sisalduva kahe kõrvutise a-tähe tõttu (Rybalka, Pucciani 1981: 10).

⁴ Vasakpoolsetest sümpatiseeris Sartre'ile 30ndatel aastatel Trotski ja tema permanentse revolutsiooni idee (Coombes 2008: 56).

Liidu, Hiina kui ka kommunistide suhtes. Siiski jäi ta marksismile ja vasakpoolsusele suures osas truuks oma elu lõpuni, aga marksistiks või marksistlikuks mõtlejaks keeldus ta end, vähemalt mõnikord, nimetamast (kuigi ta varem seda tegi).⁵ 60ndate lõpul toetas ta ka maoiste, kes end tollal kommunistidele vastandasid ning aitas toimetada radikaalseid vasakpoolseid ajakirju.

Oma elu viimastel aastatel suhtub Sartre eksistentsialismi soosivamalt, kui ta oli seda teinud vahepeal, eriti just 50ndatel Marxi mõju all olles, mil ta arvas, et eksistentsialism on lihtsalt üks kaduv ideoloogia, mis marksismi sulandub või vähemalt peaks sulanduma ja mida tulevikus enam vaja pole. Sel ajal suunas ta oma põhitähelepanu neomarksistliku filosoofia arendamisele. Hiljem ütleb ta aga hoopis, et ta on pigem eksistentsialist kui marksist (Rybalka, Pucciani 1981: 22). Teine filosoofia haru, millega ta end kogu elu seotuks peab, on fenomenoloogia, kuigi ei saa öelda, et tema filosoofia fenomenoloogilisele meetodile alati truuks jäi. Kolmandaks on Sartre tunnistanud oma eluaegset sümpaatiat anarhismi ja vastumeelsust võimu ja sotsiaalsete hierarhiate suhtes.⁶

Sartre'i ilukirjanduslikud teosed on ühtlasi ka filosoofilised; ta on seisukohal, et iga kirjanik lähtub ilukirjanduse loomisel mõnesugustest filosoofilistest printsiipidest ja eeldustest. Filosoofia oli Sartre'i jaoks eelkõige vahend, et hästi kirjutada, mõjuvalt väljenduda ja oma vaadetes selgusele jõuda. Hiljem aga sattusid mõlemad, nii kirjandus kui filosoofia, omakorda sotsiaalse võitluse vahendi rolli, mistõttu mõned kriitikud on seisukohal, et tema hilisemad ilukirjanduslikud teosed pole enam nii sugestiivsed, sest Sartre ohverdas suure osa oma kirjanduslikest (ja võib-olla ka filosoofilistest) annetest sotsiaalsete missioonide lahinguväljale (vt Marill-Albérès 1961: 148).

Kuhu võiks tema filosoferimise viis liigituda? Kui võtta analüütilise ja kontinentaalse filosoofia vahekorra hindamisel üheks aluseks stilistilise puhtuse (rangus, selgus, detailsus analüütilise filosoofia puhul; ülevaatlikkus ja metafoorsus kontinentaalse filosoofia puhul), nagu seda on vahel tehtud (Mölder 2011: 24–53), siis kaldub Sartre'i filosoofia kontinentaalse filosoofia leeri. Mis aga ei tähenda, et Sartre üritanuks oma filosoofilistes töödes meelega võimalikult hämaralt väljenduda. Pigem vastupidi: väljenduse selguse poole püüdlemine on tema jaoks alati tähtis olnud, kuigi ta on ise tunnistanud, et ta pole seda alati saavutanud. Sartre ei jõua oma teostes kunagi päris tervikliku ja lõpetatud süsteemini. Mitmed tema teosed on kas jäänud pooleli või sisaldavad võimaliku jätku plaane (sh „Olemine ja eimiski“, „Dialektilise mõistuse kriitika“, „Perekonna idioot“, „Sõnad“ jm) või jäid üldse tema eluajal avaldamata („Tõde ja eksistents“, „Märkmeraamatud eetikast“ jm).

Siiski on ka analüütilisele filosoofiale, eriti selle alla tavaliselt loetud vaimufilosoofiale, Sartre'i teadvust käsitlevad tööd tähtsaks osutunud. Näiteks on Sartre'it kasutanud ja tsiteerinud Roderick Chisholm, Daniel Dennett ja Thomas Nagel, kui nimetada ainult mõnda. Peaaegu kõik 20. sajandi tuntumad konti-

⁵ Vt Mészáros 2012: 298; Rybalka, Pucciani 1981: 20.

⁶ Vt <http://www.nybooks.com/articles/archives/1975/aug/07/sartre-at-seventy-an-interview/> Selle intervjuu täisteksti võib leida kogumikust „Situatsioonid X“.

nentaalsed filosoofid (Jacques Lacan, Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Maurice Merleau-Ponty, Martin Heidegger jt) on Sartre'i filosoofiaga kuidagi suhestunud, kuigi tihti polnud nende suhtumine erinevatel põhjustel kuigi soosiv. Eriti oluliseks sai Sartre'i filosoofia Merleau-Ponty jaoks, kes oli Sartre'iga seotud pealiskaudse sõpruse ning pikaaegsete töösuhetega ajakirja juures. Albert Camus'ga sidusid teda analoogsed suhted, kuigi sõprus nende vahel osutus üürikeseks.⁷ Tänu Sartre'i avalikele loengutele ja muule ühiskondlikule tegevusele muutus eksistentsialism sõjajärgsel Prantsusmaal teataval määral isegi moevooluks; ja see ei puudutanud ainult filosoofe, vaid ka laiema ringkondi, kellele sümpatiseeris eksistentsialistlik vabameelsus ja nonkonformism (vt Tirol 2009: 333).

Sartre'i populaarsuse üheks põhjuseks võis olla tema rõõmus, vilgas, optimistlik ja elav, isegi pisut koleeriline, kuid siiski väga lahke ja inimestest huvituv iseloom. Tihti kaldus ta äärmustesse, seda ka oma teostes. Ta elas tulevikuplaanidest tulvil olevikus ja lasi end minevikust vähe mõjutada. Tema märkimisväärsim omadus oli kahtlemata meeletu töövõime ja suisa fanaatiline pühendumus kirjutamisele. Oma eksistentsialistliku võrdsuse idee tõttu oli ja on ta eriti armastatud kõiksugu vähemuste ja rõhutute seas: tema filosoofia on inspireerinud feministlikku (Simone de Beauvoir) ja antikolonialistlikku (Frantz Fanon) mõtlemist; ta on kirjutanud antisemitismi ja rassismi vastaseid raamatuid, kaitsnud töölisi, kirjutanud mahuka ja sugugi mitte hukkamõistva teose kriminaalist ja homoseksuaalist kirjaniku Jean Genet' kohta; samuti sobis sotsiaalsete hierarhiate vastasus hipide maailmavaatega. Filosoof David Detmer (Detmer 2008: 6) on märganud, et võrreldes teiste konverentsidega kohtab Sartre'i-teemalistel konverentsidel palju naisi ja erineva nahavärviga inimesi.

Samas on teda nimetatud ka „vihatuimaks meheks Prantsusmaal“, seda eriti tema 50ndate alguses soosiva suhtumise tõttu stalinismi, aga ka näiteks tema vägivalda õigustavate sõnavõttude, ohtra alkoholi ja narkootikumide tarvitamise ning naissuhete tõttu (Aronson, Howen 1991: 24–25).⁸ Gabriel Marcel on teda nimetanud „Lääne hauakaevajaks“, „süsteemaatiliseks jumalateotajaks“ ja „patenteeritud noorsoo rikkujaks“; Alžeeria sõjaveteranid laulsid 1960. aasta demonstratsioonil laulu sõnadega „tulistage Sartre'it“, sest ta toetas Alžeeria iseseisvust (Detmer 2008: 5). Nõukogude Liidus olid mõned tema teosed keelatud. Kuulsust, veel vähem kurikuulsust, Sartre ise ei otsinud, võimaluse korral oleks ta isegi anonüümsust eelistanud. Küll aga tahtis ta, et tema ideed elaksid igavesti (vt Mészáros 2012: 41). Ja midagi sellist ta ka saavutas, sest vähemalt

⁷ Sartre ei pidanud Camus'd eksistentsialistiks ega ka poliitiliseks mõttekaaslaseks, aga see ei takistanud neil sõbrad olemast. Hiljem läksid nad mitmetel põhjustel (naised, poliitilised vaated, arusaamatused jms) tülli. Üldiselt Sartre'il püsivamaid meessoost kamraade ei olnud ja mehed talle eriti ei meeldinud, aga meessoost sõbrad, niipalju, kui neid oli, nägid head välja (vt Sartre 1999: 282). Sartre püüdis end iluga ümbritseda, sest ise ta end ilusaks ei pidanud.

⁸ Vabameelsus suhetes naistega oli Sartre'il filosoofiliselt põhjendatud: „Mis puutub minusse, siis, kui keegi teeks ettepaneku erutada maagilise loitsu abil maailma kõige ilusamat naist kirega minu vastu, siis sama hästi võiks nad soovitada magada inimmõõtmelise nukuga. Miski pole mulle kallim kui nende vabadus, keda ma armastan“ (Sartre 1999: 256).

90ndate aastate alguseks olid Sartre'i teosed maailmas rohkem levinud kui näiteks Husserli ja Heideggeri omad (Cumming 1991: 65). Võimalik, et ka praeguseks on Sartre loetuim 20. sajandi filosoof.

1.2 Töö eesmärgid, struktuur ja meetod

Doktoritöö eesmärgiks on vaadelda Sartre'i eksistentsialismi ja sellele pisut eelneva, fenomenoloogilise filosoofia, mis sisaldab samuti eksistentsialistlikke elemente (autentsus, spontaansus jms), kulgu, rõhuasutusega subjektile, subjektiivsusel, epistemoloogilistel teemadel ja vabadusel. Kuna vabadus ongi subjektiivsuse tähtsaim moment, siis on Sartre'i vabadusekäsitluse arengule ja teisene-misele erilist tähelepanu pööranud. Vaatluse all on Sartre'i jõudmine fenomenoloogilise küsimuseasetuse ja meetodite kaudu eksistentsialismini, eksistentsialistlik subjekti-teooria ning lõpuks ka varasest eksistentsialismist üsna selgesõnaline distantseerumine, mis toimus 50ndate aastate lõpul, kuid mida Sartre kaua ette valmistas. Töö ülesandeks on mainitud arenguid ja muutusi märgata ja fikseerida, uurides nende sisu ja mõjusid Sartre'i filosoofiale üldisemalt. Lisaks muutuste jälgimisele olen püüdnud Sartre'i subjekti-teooriat võimalikult adekvaatselt kirjeldada, uurides selliseid subjekti ja subjektiivsuse juurde kuuluvaid nähtusi ja teemasid nagu ontoloogiline ja praktiline vabadus (ning nende vahekord), eneseteadvus, ego, personaalsus, kujutlusvõime, emotsioonid, väärtused, intersubjektiivsus, enesepettus, baastujud, transsendents, faktilisus, negatsioon, temporaalsus, võõrandumine jne.

Töös on ka polemiseeritud käsitlustega, mis ühel või teisel moel Sartre'i filosoofiat kas väärtõlgendavad või moonutavad. Väga põhjalikke uuringuid nimetatud teema kohta tehtud ei ole, sest enamasti on keskendutud kas kitsmale, laiemale või lihtsalt teistsugusele problemaatikale; või on uurimistööd piiratud väiksema teoste hulga ja/või lühema ajavahemikuga. Minu töö peaks nimetatud tühimiku täitma. See on vajalik, sest Sartre'i filosoofia ja nägemus sellest, milline on kaasaegse inimese positsioon maailmas, on mõjutanud paljusid inimesi. Tema filosoofia mõistmine aitab lisaks õhtumaa kultuuri paremale mõistmisele paremini hoomata ka seda, kuidas me ise end näeme ja tõlgendame.

Subjekt ja selle käsitlus on kahtlemata oluline teema Sartre'i filosoofias, peegeldades alati ka teisi tema mõtlemise tahke. Kuna seda on raske tema teisest filosoofia valdkondadest eraldada, siis on töös kasutatud paljusid erinevaid, ka pisut kaudsemalt asjasse puutuvaid, kirjutisi. Välja on jäänud ilukirjanduslikud tööd (romaanid, va Sartre'i kuulsaim romaan „Iiveldus“, ja näidendid), spetsiifiliste teemadega tegelevad (enamasti poliitilised) kirjutised, ja ka päevikud ja kirjad, sest põhjalikud biograafilised uuringud töö eesmärgiks ei ole.⁹

⁹ Kuna biograafilised ja eetikaga seotud küsimused ei ole mu tähelepanu keskpunktis, siis pole ma eraldi peatükis käsitlenud „Sõjapävikuid“ (*Les carnets de la drôle de guerre*), aga loodetavasti olen sellele postuumselt avaldatud teosele siiski vajalikul määral tähelepanu pööranud.

Samas olen toiminu mõistmiseks oma töösse hõlmanud Sartre'i hilisemas eas antud intervjuusid.

Üldiselt on kontinuiteedi probleemi Sartre'i filosoofias palju uuritud, kuid ikkagi jõutud üllatavalt erinevate tulemusteni. Palju on võrreldud näiteks „Ole-mist ja eimiskit“ (*L'Être et le Néant*) ja pigem marksistlikku kui eksistentsialistlikku „Dialektilise mõistuse kriitikat“ (*Critique de la raison dialectique*), aga muutusi (varasema) eksistentsialistliku filosoofia sees on fikseeritud vähem. Ilmunud on massiivses koguses Sartre'i mõtlemisele suunatud ülevaatlikke teoseid, aga detailsemaid uuringuid selle kohta, kuidas Sartre'i subjektikäsitus aegamööda arenes, võib leida ainult mõningaid. Üks tähtsamaid töid, mis siiani nimetatud vallas on kirjutatud, on Thomas W. Buschi *The Power of Consciousness and the Force of Circumstances in Sartre's Philosophy* (1990). See suurepärane teos keskendub olulisematele muutustele Sartre'i filosoofias üldisemalt (mitte ainult varasemale eksistentsialismile), uurides ülevaatlikult, lühidalt, aga siiski küllaltki detailselt peamiselt vabaduse problemaatikat. Vähem on nimetatud teoses käsitletud Sartre'i fenomenoloogilisi töid („Imagi-naarne“ jt), mis mängivad Sartre'i subjektikäsitluse mõistmisel samuti tooni-andvat rolli.

Sekundaarkirjanduse pole vahel aru saadud subjekti-teema tähtsusest: kui subjektiiivsuse üks nurgakividest – eneseteadvus – moodustab inimeksistentsi ja tema vabaduse tuuma, siis pisemgi muutus selle käsitlemisel ja sellest aru saamisest kutsus esile olulisi nihkeid ka mujal. Eneseteadvuse olemasolu ja/või selle keske rolli on kahtluse alla seadnud näiteks Kathleen Wider oma raamatus *The Bodily Nature of Consciousness* (1997) ja Phyllis Sutton Morris *Sartre's Concept of a Person: An Analytic Approach* (1976). Polemiseerin teistegi subjekti struktuuri puutuvate spetsiifilisemate tõlgendustega, mis minu arvates ei ole päris korrektsed – näiteks Leo Fretzi artikkel „Individuality in Sartre's philosophy“ (2006) jt. Vastandun käsitlustele, mis Sartre'i subjektikäsitluse muutusi ignoreerivad või näevad mingit osa tema töödest liialt teiste teoste valguses – näiteks nagu Dominick LaCapra oma raamatus *A Preface to Sartre* (1978) jt. Kuna subjektiiivsuse temaatika hõlmab lisaks eneseteadvusele olulisel määral vabaduse, aga intersubjektiiivsuse, kujutlusvõime, moraali jms seotud teemasid, siis olen jõudumööda jälginud arenguid ka neil liinidel, aga seda niivõrd, kuivõrd nimetatud teemad on seotud küsimusega subjekti struktuuri ja subjektiiivsuse (st subjekti puutuva) kohta.

Omaette küsimus on see, milliseid Sartre'i tekste nimetada eksistentsialistlikuks ja milliseid mitte. Hoolimata sellest, et Sartre on mõnes intervjuus öelnud, et ta on eksistentsialismile truuks jäänud elu lõpuni, on ka kõige suuremale kontinuiteedi-teooria pooldajale selge, et „Dialektilise mõistuse kriitika“ ja sellele vahetult eelnenu tööde näol on heal juhul tegu vaid „marksistliku eksistentsialismiga“. Mõned autorid, näiteks Mary Warnock oma raamatus *The Philosophy of Sartre* (1965), arvavad isegi, et eksistentsialismist pole nimetatud teoses enam midagi järel, sest selle meetodid, ontoloogilised eeldused ja tulemused on varasemaga võrreldes väga erinevad. Mina tegelen Sartre'i eksistentsialismiga kitsamas tähenduses, st varasema eksistentsialismiga. Seda ühelt

poolt sellepärast, et oma tööd temaatiliselt piiritleda, aga teisalt ka kaheldavuste tõttu, mis puudutavad „Dialektilise mõistuse kriitika“ (ja isegi mõne vaatluse all oleva varasema teose) nimetamist tavatähenduses „eksistentsialismiks“. Sellest põhjalikumalt edaspidi. Siiski olen võimaluse korral püüdnud vältida sisenemist vaidlusesse teemadel millal ja kui palju täpselt Sartre mingil ajal eksistentsialist oli ja kas teatav partikulaarne filosoofiline seisukoht on ikka piisavalt eksistentsialistlik, aga üldjoontes on töös eksistentsialismiks peetud antiessentsialistlikku inimlikule vabadusele orienteeritud filosoofiat, mis hõlmab endas mitmeid eksistentsialismile omaseid teemasid: ängistust, autentsust, enesepettust, absurdi jne.

Esimene peatükk (sissejuhatus) annab lühiülevaate sellest, kes oli Sartre, milline on tema filosoofia tähtsus ja positsioon 20. sajandi mõtlemises ning kes on tema mõtlemist mõjutanud. Sissejuhatus tutvustab ka töö eesmärgi, struktuuri ja meetodit. Teine peatükk algab ülevaatega Sartre'i enesetõlgendustest, mille puhul Sartre astub iseenda sekundaarautorite positsioonile, vaadates tagasi loomeperioodile, mis on ka käesolevas uurimuses vaatluse all. Järgneb lühike ülevaade tähtsamate sekundaarautorite ja mõnede olulisemate kaasaegsete filosoofide Sartre'i-käsitlustest. Sartre'i enesetõlgenduste suhteline ebakoherentsus viitab edasisele vajadusele jõuda selgusele selles, kuidas Sartre'i subjekti-käsitlus ikkagi täpsemalt arenes ning kas ja kuivõrd need mõisted, mida Sartre oma hilisemas eas kasutas, kannavad endas samu tähendusi mis varem. Tõstatub küsimus, mis on muutunud ja mis on jäänud samaks? Millised olid muutused ja kus need aset leidsid? Kuivõrd varieeruvad mõistete tähendused? Üldine käsitlus Sartre'it tõlgendanud sekundaarautoritest ei lisa julgust, sest Sartre'it on mõnes aspektis kas väärtõlgendanud või vähemalt liigselt lihtsustanud lisaks üldtuntud mõtlejatele (Jacques Derrida, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty jt) ka autoriteetsed sartroloogid (Joseph S. Catalano, Robert Denoon Cumming jt). Üksikasjalikum käsitlus sellest, kuidas Sartre'i filosoofia täpsemalt asetub strukturalistliku, eelstrukturealistliku, marksistliku või inimeksistentsiga tegeleva filosoofia konteksti, jääb minu tööst siiski välja, sest uurimus keskendub eelkõige Sartre'i eksistentsialismile.

Edasi jälgitakse Sartre'i kõiki filosoofilisi ja poolfilosoofilisi teoseid nende kronoloogilises ilmumisejärjekorras kuni aastani 1957,¹⁰ sest sel aastal ilmunud „Meetodi küsimustes“ distantseerub Sartre varasest eksistentsialismist (ning subjekti-käsitlusest) ning defineerib selle ümber. Mõnikord, siis kui tekstid omavahel temaatiliselt ei haaku või kui kirjutamise aastal ei ole olulist tähtsust või kui tekst jäi Sartre'i eluajal üldse avaldamata, on kronoloogilise esituse põhimõtet ka rikutud. Sartre'i tagasivaatavate enesetõlgenduste puhul olen samuti

¹⁰ Oma uurimuses olen valdavalt kasutanud ingliskeelseid tõlkeid, kõrvutades neid vajadusel originaaltekstiga. Sartre pole väga keeletundlik autor, sest keel oli tema jaoks eelkõige väljendusvahend, mitte niivõrd omaette eesmärk. Enamasti lähtub ta juba traditsioonilisest välja kujunenud filosoofilisest terminoloogiast; samas on ka inglise keeles välja kujunenud usaldusväärne Sartre'i tõlkimise traditsioon. Sartre'i filosoofiat tõlgendav sekundaarkirjandus on tänapäeval suures osas ingliskeelne.

alustanud varasematest ja liikunud edasi hilisemate suunas. Sartre'i subjekti-käsitluse tutvustamise juurde on pikitud kriitikat, tõlgendusi ja kommentaare; tähtsamatel juhtudel on need viidud eraldi pealkirja all. Väitekiri kulmineerub võrdleva analüüsiga, kus sõnastatakse ka tulemused ja järeldused. Tähtsaimaks järelduseks on see, et Sartre'i filosoofia areng kätkeb endas küllaltki kardinaalseid muutusi, mis toimusid põhiliselt 40ndate aastate keskel ja 50ndate alguses, kuigi väiksemad teisendusi oli palju ka varem ja hiljem. Ma väidan, et kui algselt iseloomustab Sartre'i subjektiivsust kõige paremini sõna „spontaansus“, siis hiljem on tema tähtsaimaks karakteristikuks „vabadus“. Vaba subjekt transformeerub omakorda dialektiliselt arenevaks subjektiks (võõrandunud subjektiks, kes on oma algse spontaansuse minetanud) ning keda saab üha enam nimetada ka mitte-vabaks, sest Sartre näeb järjest rohkem tema positsiooni maailmas tingituna ning deterministlikele protsessidele allutatuna. Viiekümnendate aastate lõpus domineerib Sartre'i subjekti-käsitluses objektivistlik vaatenurk, mille järgi langevad subjektiivsus ja objektiivsus suures osas kokku. Vabaduse roll subjekti konstitutsioonis on minimaalne. Võiks isegi öelda, et teatud määral praktiseerib Sartre inimolu esemestamist, mille vastu ta ise varem võitles – kui vaba subjekti olemine oli mõistetav tema valikute kaudu, siis objektiivse subjekti olemine on pea täielikult taandatav teda ümbritsevale ja ümbritsenud situatsioonile.

Liigse kuivuse vältimiseks ja töö üldise loetavuse tõstmiseks olen vahel teinud ka ekskursse pisut kõrvalisematele, aga asjaga siiski seotud ja huvipakkuvatele teemadele. Sartre'i subjekti-käsitluse pädeva ja tõetruu rekonstruktsiooni tarbeks kasutan teoste võrdleva esitluse meetodit (st võrdlen võimalikult eelarvamustevabalt Sartre'i enda ja teda tõlgendanud tähtsamate autorite tekste), püüdes tabada nii olulist ja olemuslikku, aga vahel ka pisut varjule jäävat, eksplitseerides tema subjekti-käsitlusega seotud implitsiitseid eeldusi. Seejuures üritan vältida uuritavate kirjatööde üksteisele taandamist – ma ei eelda, et Sartre'i poolt kasutatavate mõistete tähendused ja arusaamad jäävad erinevatel aegadel kirjutatud teostes alati samaks. Näiteks ilmneb, et seoses subjekti-käsitluse muutusega transformeerub ühtlasi ka see, mida Sartre pidas algselt silmas ontoloogilise vabaduse, autentsuse, eneseteadvuse jms all.

2. TÕLGENDUSED

2.1 Sartre'i tagasivaatavad enesetõlgendused

Sartre'i eneseinterpretatsioonid on mõnevõrra vastuolulised ning sõltuvad sellest, millal ta on oma mõtlemist tõlgendanud. Tema tuntuimat enesetõlgendust, talle Nobeli preemia toonud autobiograafiat „Sõnad“ (*Les Mots*), kirjutas ja rafineeris ta pea kümme aastat, enne kui see 1963. aastal raamatuna avaldati. Teos keskendub peamiselt lapsepõlvele ja küsimusele, miks temast sai kirjanik. Tagasivaatavalt rõhutab Sartre korduvalt, et tema mõtlemise kulg liikus järjekindlalt poolreligioosest idealismist materialismi poole. Ta nendib kokkuvõtvalt: „Selline oli minu algus: ma põgenesin, välised jõud määrasid minu põgenemise laadi ja kujundasi mu välja“ (Sartre: 2006: 192). Võib nõustuda Thomas Buschiga, et „Sõnade“ toon on üldiselt fatalistlik (vt Busch: 1990: 55).

Sartre'i järelsus, et olukorrad kujundasid ta pea täielikult välja, ei pruugi olla enesestmõistetav, sest igapähe, kes elab sarnastes oludes, Sartre'it ei saa. Selline käsitus pole ainumõeldav ka Sartre'i enda filosoofia kontekstis. Sartre lahkab oma lapsepõlve viisil, nagu ta nooremana ei oleks teinud ning mida ta ka ise 1946. aastal ilmunud „Baudelaire'is“, küll Baudelaire'i puhul, ei teinud – mõjutusloolise narratiivi kaudu. Tema enda arengulugu võib tõlgendada samuti idealistlikumas võtmes, nagu ta ka seda ise nooremana teiste elusid interpreteerides tegi. Sartre mainib ka (Sartre 2006: 195), et tema enesele vastumõtlemine oli temal lausa programmiline, kuid seda, miks ta süstemaatiliselt hakkas hindama mingite ideede tõele vastavust selle järgi, kui vastikud need olid, lubas ta selgitada ühes järgnevas teoses. See teos jäi paraku ilmunuta ning seega pole „Sõnade“ põhjal üheselt selge, miks domineerivad Sartre'i tuntuimas enesetõlgenduses deterministlikud motiivid ja kas äkki just sellepärast, et taoline käsitus tundus Sartre'ile endale mingil hetkel piisavalt vastumeelne. Materialism (ja loomulikult ka determinism) oli nooremale Sartre'ile küllaltki eemaletõukav, nagu saame hiljem lugeda ka 1946. aastal ilmunud „Materialismist ja revolutsioonist“.

Hilisem Sartre on veendunud, et iga inimene, sh intellektuaal, on konfliktsete sotsiaalsete suhete peegel ja produkt. Ta peegeldab paratamatult levinud (valdavalt kodanlikke) tõekspidamisi;¹¹ ta ei saa neist üle ega ümber, sest absoluutselt universaalne vaatepunkt puudub. Ainuke asi, mida ta teha saab, on asetada ennast rõhutute poolele ja näha maailma läbi nende silmade, kuid ka sellisel juhul jääb ta ikkagi kodanlaseks. Ta püüdleb küll teatavate universaalsete eesmärkide ja väärtuste poole, aga ta jääb ikkagi partikulaarsesse situatsiooni ja gruppi kuuluvaks. Inimene on universaalne partikulaar, üksiku ja üldise vaheline dialektiline või totaliseeriv (olemise totaalsust väljendav ja omakorda totaalsusi või tähendustervikuid moodustav, olemist internaliseeriv ja

¹¹ Intellektuaal on ka ise paljusi kodanlike tõekspidamiste produkt. Sellisena on tema mõttevabadus piiratud. Tal puudub töölistega ühine keel. Sartre on seisukohal, et klassideta ühiskonnas puudub intellektuaalide järele vajadus (Charlesworth 1976: 138–141).

eksternaliseeriv, ületav ja säilitav) liikumine. Klassiteadlik olemine eeldab sellest liikumisest teadlikuks saamist. Seda räägib Sartre 1965. aastal Jaapanis peetud loengus (Sartre 2007: 228–285).

Sartre, avastanud pärast sõda enda jaoks marksismi, püüdis seda pikka aega eksistentsialismiga ühildada. 70. aastal antud intervjuus John Gerassile annab ta mõista, et seda ettevõtmist võib teataval määral nurjunuks pidada (vt Gerassi 2009: 44). Vähemalt väike osa eksistentsialistist on Sartre's ka hilises eas säilinud – ta mainib mitmel korral, et ta on endiselt seisukohal, et inimene on vaba (aga mitte „absoluutselt“ vaba, nagu ta varem väljendus) – ta on vaba oma situatsiooni aktsepteerima. Teiste sõnadega, olemise paratamatu absurduse taustal on inimene oma vabadusega suhteliselt tähtsusetu. Ta saab valida, aga vähe. Ta on tähtsusetu ka ebavõrdsusel baseeruvate sotsiaalsete struktuuride taustal. Aga inimeste tähtsusetus on jaotunud ontoloogilises plaanis võrdselt, nagu Sartre selgitab aastal 1971: „(...) kui sul on IQ 125 ja minul 25, on meie kogemused võrdsed, sinu kannatus on võrdne minu omaga, sinu lootused on sama kehtivad kui minu omad, ja inimühiskond peab sind ja mind kohtlema selle alusel“ (Gerassi 2009: 102). Kuid sotsiaalse võrdsuse puudumine tähendab ka vabaduste ja õiguste väga ebavõrdset jaotumist. Vabaduste võrdse jaotumise aluseks peaks olema vendlus inimeste vahel, ja demokraatia.¹²

Ühes 1969. aastal antud intervjuus (Anderson, Fraser, Hoare 2006: 4–5) nimetab Sartre „Olemises ja eimiskis“ esitatud vabadusekäsitlust, mille järgi inimene on alati, sõltumata situatsioonist, vaba, „uskumatuks“, ning möönab, et tema arusaam subjektiivsusest ja inimese rollist maailmas pole see, mis enne. Ta ütleb selgesti, et enne (sõda või sõja ajal) oli tema vabaduse ontoloogia lihtsalt vale, kuid ta jõudis selle tõdemuse lõpliku teadvustamiseni järk-järgult. Pärast sõda hakkasid tema vaated kardinaalselt muutuma, sest, nagu ta ise väidab: „(...) elu õpetas mulle *la force des choses* – asjaolude jõudu“ (samas: 4). Ta oli värvatud sõtta, milles ta osaleda ei tahtnud ja mida ta ei olnud valinud ja mis oli talle väljastpoolt peale surutud; ta osales situatsioonis, kus tal reaalsed valikud tegelikult puudusid. Mõnikord on inimesed täielikult asjaolude poolt determineeritud (samas: 4–6).¹³ Nad ei ole igas mõeldavas situatsioonis vabad, nagu ta oli enne arvanud. Pärast sõda toimunud muutusi oma arusaamades on Sartre maininud mitmetes intervjuudes; ta pidas seda (1975. aastal antud intervjuus) olulisimaks oma elus (vt Sartre 1976: 180). Tähelepanuväärsed muutused toimusid ka juba sõja ajal ning need on seotud Heideggeriga ja teadvuse personaalseks või inimesesarnaseks muutumisega. Heideggerilt on pärit ka arusaam, et inimene on maailmas-olu ja visand (vt Fretz 2006: 78, Sartre 1999: 324–325).

¹² Sartre on demokraatiat kodanlike väärtuste domineerimise tõttu ka kritiseerinud (vt. Heter 2006: 123). Üht võimalikku demokraadi suhtumist kritiseerib Sartre ka teoses „Mõtisklusi juudiküsimusest“.

¹³ Kuna „Sõnad“ kirjeldavad väikese Sartre'i unistusi olla kaasatud kangelaslikesse võitlustesse, mistõttu võib ju öelda, et ta lõpuks saigi selle, mida tahtis. Sartre ütleks tõenäoliselt selle peale, et ta poleks eales valinud *sesta* ja *sellist* võitlust.

„Asjade jõu“ all tuleb mõista eelkõige sotsiaalset tingitust, sotsiaalset maailmas-olu, mis vabaduse enda alla matab. „See on piir, mille ma täna vabadusele võimaldan: väike liikumine, mis teeb totaalselt tingitud sotsiaalse olendi kellekski, kes ei anna täielikult tagasi seda, mis see tingitus talle andis“ (Anderson, Fraser, Hoare 2006: 7). Näeme hiljem, et Sartre'i varasem „vabadus“ on kaugel „väikesest liikumisest“, mis olemisele natuke midagi juurde annab või ära võtab. Siin aga nõustub Sartre pigem „Pühak Genet's“ (1952) kui „Olemises ja eimiskis“ (1943) loodud vabadusekäsitlusega (samas: 7). Kuna vabadus ja subjektiivsus kuuluvad tihedalt kokku, siis kehtib eelpool öeldu ka subjektiivsuse kohta, mis on hilisema Sartre'i jaoks „väike marginaal operatsioonis, läbi mille interiorisatsioon re-eksterioriseerib end teos“ (samas: 8). Sisuliselt on tegu osaga objektiivsuse protsessist ja kuna kõik on põhimõtteliselt objektiivne, siis pole ka mõistetel „subjektiivne“ ja „objektiivne“ erilist tähendust. Indiviid eksterioriseerib varem interioriseeritud sotsiaalsed määratlused (tootmissuhted, lapsepõlv, minevik, institutsioonid) tagasi sotsiaalsesse maailma. Mainitud tegureid „Olemises ja eimiskis“ arvesse ei võetud (samas: 8–9). „Olemine ja eimiski“ jälgis väikekodanliku intellektuaali, kes ma olin, seestmist kogemust ilma igasuguse seoseta välise kogemusega, mis teatud hetkel muutus ajalooliselt katastroofiliseks“ (samas: 8).

Pärast sõda, kui Sartre avastas asjade jõu ja ka marksismi, mis on küllaltki deterministlik filosoofia, hakkas ta ka ühtlasi leebemalt suhtuma Freudi, kes ju ka tutvustas teadvusevälise (alateadvuse) mõju teadvusele. Noore Sartre'i jaoks oli freudism selle mehhaanilisuse ning kartesiaanlusega ühildamatu alateadvuse postuleerimise tõttu mõeldamatu. Nüüd nõustub Sartre, et teadvus võib iseendaga „trikke teha“ ja oma motiive enda eest peita (nagu näiteks kodanlane peidab enda eest oma tõelised tegutsemise motiivid), paigutades mingid ajendid pisut kõrvale kui „alateadlikud“; aga sellest hoolimata ei saa mingit psüühilist nähtust kunagi teisele, kas või nn alateadlikule, taandada. Sartre'i arvates on alateadvus dialektilise struktuuriga,¹⁴ st küllaltki korrapärane, kausaalsetele seadustele alluv ja organiseeritud nähtus. Psüühilised nähtused ehk koondnimega „elav kogemus“ (*la vécu*) on autonoomsed ja dialektilises-süntheetilises liikumises, aga seda freudism ei tunnista ning sellepärast on Sartre veel ka hilises eas Freudi suhtes kriitiline (vt Anderson, Fraser, Hoare 2006: 9–17).

Sartre'i jaoks on „alateadlik“ mitte niivõrd totaalselt teadvusest välja jääv, vaid pigem sõnades väljendamatu, kuigi see kätkeb endas ka tingimusi, mis „totaliseerivad“ ehk konstitueerivad totaalsena teadvuse enda ja millest teadvus ei saa teadlik olla. Elav kogemus kätkeb väljendamatut alati – me võime midagi püüda sõnastada, aga kogemust ennast me sellega edasi ei anna. Seda võib nimetada ka kogemuse irratsionaalseks osaks – sellest on küll võimalik aru saada ja selles elada, aga ranges mõttes ei saa seda teada, intellektuaalselt haarata (Anderson, Fraser, Hoare: 20–23). Ta ütleb lisaks (1975. aastal), et seda saab nimetada veel „mõistmiseks ilma mõistmiseta“ (Rybalka, Pucciani 1981:

¹⁴ Dialektika on kausaalne liikumine, kus eelnevad elemendid on säilitatud ja ületatud (Anderson, Fraser, Hoare 2006: 15). See on ajas toimuv totaliseerimine.

22).¹⁵ Siia kuuluvad näiteks kired, kujutluspildid ja unenäod. Elavas kogemuses on loomulikult ka ratsionaalne komponent, kuid ainult ühe elemendina teiste seas (Sartre 1976: 95). Viimast nendib Sartre 1971. aastal.

Sellega tunnistab Sartre, et tema varasem teadvusekäsitlus on ehk olnud liiga lihtsustavalt ratsionalistlik, kuid intentsionaalsuse printsiibist, mida ta varem piinliku täpsusega järgis, ta siiski ei loobu. Samas, alateadvuse olemasolu mõõnmisega tunnistab ta kaudselt, et intentsionaalsuse eeldusel on subjekti struktuuris piiratud kehtivusala. Ta on selles, 1971. aastal Michel Contantile ja Michel Rybalkale antud intervjuus (Sartre 1976: 91–115) üldse üsna kriitiline oma eelnevate tööde suhtes ja elab talle omases lootuses, et tema värskeim teos, Flauberti-uurimus, kus ta ka „elava kogemuse“ mõistet kasutas, on seni looduist parim. Samas tuleb Sartre'i intervjuusid lugedes alati silmas pidada, et ta armastas vahel liialdada ja ka bluffida, ning nagu loojad tihti, arvas ka tema, et tema viimane või isegi veel loomata teos on alati parim.

Seega eneseteadvus pole midagi valmiskujul etteantut, vaid midagi, mis kujuneb ja areneb. Selle areng sõltub sellest, kuivõrd inimene maailmasse ja sotsiaalsesse suhetesse ja vastuoludesse sissemähituna näeb ja eelreflektiivse kogemusena teadvustab. Hilisem Sartre'i filosoofia on pisut rõhuv ja raskepärane, sest vaene inimolend on kohustatud peegeldama ja läbi elama pea kõiki ajastu vastuolusid. Ta on mineviku ja olemasolevate asjaolude produkt. See ei ole niivõrd vabadust eeldav filosoofia, vaid pigem seda eesmärgiks seadev revolutsiooniline ja radikaalne filosoofia, mis on radikaalne just seetõttu, et ta reaalselt vabadust ei eelda ja faktilises maailmas kuigivõrd ei märka. Sotsiaalse maailma inertsus on see, mis inimvabaduste realiseerumist takistab; teisest küljest on Sartre kaugel arvamusest, et mingist sotsiaalsest struktuurist lähtuvalt saab tulevikku ennustada, nagu arvavad neopositivistid või strukturalistid, keda ta samuti neopositivistideks pidas (vt Sartre 1974: 249). Nende jaoks on tulevik süsteemi seaduspärasuste loodud produkt. Aga Sartre rõhutab, et tulevik on küllaltki ennustamatu just seetõttu, et seda luuakse tihti just vastandudes olemasolevale struktuurile või süsteemile. Seega pigem loodav kui ennustatav, sest alati on mängus ka ettearvamatu vabadus.

Vabaduse temaatikaga seoses ütleb Sartre 1971. aastal antud intervjuus veel: „Teatud juhtudel mõistab ajalugu meid ette hukka. Ettemääratus asendab minu puhul determinismi: ma arvan, et me ei ole vabad – vähemalt ajutiselt, täna – sest me oleme võõrandatud. Ollakse kadunud lapsepõlvest saati: hariduse meetodid, vanemate-lastete vahekord, haridus, jne (...)“ (Sartre 1976: 98–99). Ettemääratusega kaasneb küll vabadus, aga selle roll pole märkimisväärne. Kuna keskkonna osa on inimese kujunemisel sedavõrd suur, siis saab ka inimest täielikult mõista, kui kirjeldada piisavalt täpselt keskkonda, kus ta on elanud. See eeldus motiveeris Sartre'it ette võtma massiivseid biograafilisi uuringuid,

¹⁵ Teadvus ei ole keele ja inimliku ratsionaalsusega piiratud. Sartre on alati arvanud, et ka loomadel on teadvus, sest ainult sellelt eelduselt lähtudes saab neid mõista. Milline see teadvus on ja milliste loomade juures seda esineb ja milliste olendite puhul mitte, sellele on raske vastata (vt Rybalka, Pucciani 1981: 28–29).

millest mahukaim on pooleli jäänud uurimus Flaubertist. Välised faktorid personaliseerivad indiviidi, loovad selle (vt samas: 106–109). Tähelepanuväärne on see, mida Sartre ütleb siin puhta refleksiooni kohta, mida ta nooremata sageli mainis:

Te teate hästi, et seda refleksiooni ma pole kunagi kirjeldanud, ma olen öelnud, et see võib eksisteerida, aga ma pole näidanud puhta refleksiooni juhtumeid. Ja hiljem ma avastasin, et osaline [mitte-puhas] refleksioon pole erinev puhtast ja vahetust, aga see on kriitiline töö, mida saab endaga teha kogu elu, läbi *praxise* (Sartre 1976: 104–105).

Varsti näeme, et puhta ja ebapuhta refleksiooni eristamine on Sartre'ile tema loometege algusaegadel küllaltki olulise tähtsusega, sest selle kaudu eristub autentne ja ebaautentne olemisviis. Vabadusse puutuvat ütleb Sartre 1972. aastal Belgia filosoof Pierre Verstraetenile, et „Olemise ja eimiskis“ arendatud vabadusekäsitlust tuli Sartre'i meelest muuta seetõttu, et ta hakkas nägema, et inimesed saavad küll valida, aga nad ei saa tihti valida midagi head, st seda, mida nad tahaksid valida (Verstraeten 1991: 91).

1974. aastal toimunud vestlustes Beauvoir'ga kirjeldab Sartre subjektiivsust nõnda: „Subjektiivsus on miski, mis ei võta üht ega teist vormi. See, mis seal on iseendas ja enne iseennast, on totaalne, sügav reaalsus, mis on teatud moel lõputu. See on olemine, persooni olemine“ (Beauvoir 1984: 242). Subjektiivne olemine, mis on kõikide inimeste võrdsuse aluseks, ignoreerib sotsiaalseid hierarhiaid. See on absoluutne ja taandamatu olemisviis, mida sotsiaalsed gradatsioonid võivad küll peita, aga mitte kunagi täielikult hävitada. Beauvoir mainib, et see läheb vastuollu hoiakuga, mida Sartre kirjeldab „Sõnades“, kus noor Sartre end teistest paremaks pidas või siis selektiivse suhtumisega inimestesse, mida Sartre on praktiseerinud kogu oma eluaja jooksul. Sartre ütleb seepeale: „Aga see võrdsus on inimeste poolt hävitatud rumalate muljete, rumalate uuringute, rumalate ambitsioonide ja impulsside poolt“ (samas: 246). Ta lisab, et tema Nobeli kirjanduspreemiast loobumise üheks põhjuseks oli see, et ta ei soovinud end lasta hierarhiliselt määratleda ja klassifitseerida, nagu seda eelnevalt mainitud rumalad inimesed rõõmuga teevad. Samamoodi ei allu lahterdamistele kirjandus (samas: 247–253). „Hierarhia hävitab inimese personaalse väärtuse. Ülal või all olemine on absurdne“ (samas 253). Eriti laastavalt mõjub eneseväarikusele või -uhkusele alumistel astemetel olemine.

Sartre'i vastumeelsusel sotsiaalsete hierarhiate suhtes võivad olla ka mõned isiklikud põhjused. Nimelt hakkas ta end küllaltki varases eas, peamiselt oma kõõrdsilmsuse ja lühikese kasvu tõttu, inetuks pidama, mistõttu tundis ta tihti end väljatõugatuna. Ta eeldas, et tema pelk olemasolu tekitab teistes eba mugavust: „Tavaliselt, persoon, kes mind vaatab, kui me tänaval möödume, on vaenulik“ (Beauvoir: 1984: 289). Võib-olla selle kompenseerimiseks hakkas ta vahel ennast teistest paremaks pidama. Sartre oli heidetud hierarhiatesse, kuhu ta ei tahtnud kuuluda ning see peegeldus kindlasti ka tema filosoofias ning isegi eraelus – ta ei soovinud olla ülal ega allpool teisi. Ta oli väga heldekäeline,

jagades suuri summasid jootrahadena ettekandjatele ja teistele teenusepakkujatele, aga ka lihtsalt toetustena lähedastele, kes tema arvates raha vajasisid, ja seda isegi siis, kui tal endal palju hinge taga ei olnud. Ta raiskas palju, sest ka see on omamoodi teistele raha jagamine. Rikkamad peaksid vaesemaid toetama ja rohkem andma – see eeldus oli tema jaoks enesestmõistetav. Seda selleks, et hierarhiaid nivelleerida.

Intervjuus Beauvoir'ga räägib Sartre samuti, et tema vabadusekäsitlus on aja jooksul muutunud ja et eksisteerib situatsioone, kus inimesed ei ole vabad; seda peamiselt teiste inimeste tõttu. Aga subjekti vabadus ei pruugi olla ilmne:

Ma ütlen veelkord, et vabadus representeerib midagi, mis ei eksisteeri, aga mis graduaalselt end loob, midagi, mis on minus alati olemas ja mis lahkub alles siis, kui ma suren. Ja ma arvan, et kõik teised on nagu mina, aga teadlikkuse ja selguse määra, millega vabadus neile ilmneb, varieerub vastavalt olukordadele, nende päritolule, nende arengule ja nende teadmistele (Beauvoir 1984: 361).

Hilisema Sartre'i jaoks on vabadus eelkõige sotsiaalne nähtus: „Ma ei saa end vabana tunda, kui teised pole vabad“ (samas: 363).

Sotsiaalse võrdsuse idee on eksistentsialismis implitsiitselt sees. Nii Sartre'i kui Beauvoir' jaoks puudub sotsiaalsetel hierarhiatel, klassidel ja sugude vahelisel ebavõrdsusel igasugune põhjendus. Sellest ka eksistentsialismi pisut anarhistlik iseloom (Sartre on ka ise, näiteks „Sõnades“, möönnud oma sümpaatiat anarhismi suhtes). Olgugi et Sartre on hilises eas inimvabaduse suhtes pessimistlikumal seisukohal, ei loobu ta siiski eksistentsialistlikest printsiipidest ja nimetab end endiselt eksistentsialistik (ja ka feministiks, muide). Ühes 1975. aastal Pierre Vicarile antud intervjuus ütleb Sartre: „Eksistentsialism, defineerides inimese kui teadlikolu vabadusest, ei tee vahet ühe ja teise inimese vahel. See uurib neid samal tasandil (...) Ma ei muutunud marksistik, pigem ma tervitasin eksistentsialismis elemente, mis olid selleks sobivad ja tulenesid marksismist“ (Charlesworth 1976: 142). Hiljem näeme, et Sartre pole eksistentsialismi suhtes alati nii soosival seisukohal olnud. Samas intervjuus ütleb Sartre, et põhimõtteliselt pole ta kunagi oma „Olemises ja eimiskis“ välja töötatud kartesiaanlikust teadvusekäsitlusest loobunud (Charlesworth 1976: 106). See on üsna erinev sellest, mida Sartre ütles mõned aastad tagasi.

Mis puutub katkestustesse Sartre'i filosoofias, siis ühes 1975. aastal intervjuus Michel Rybalkale räägib Sartre oma filosoofilise kujunemislöö kohta: „Seal on evolutsioon, aga ma ei arva, et seal on lõhe“ (Rybalka, Pucciani 1981: 12). Ja tema vabaduse ontoloogia pole üldse muutunud (samas: 41). Kõige suurem murrang toimus pärast „Olemise ja eimiski“ kirjutamist, kui Sartre'i filosoofiasse murdis jõuliselt sotsiaalne dimensioon. Siis hakkas ta suhetes teistega nägema rohkem positiivseid aspekte. Ja seda isegi armastuses (samas: 13). Teise muutusena märgib ta seda, et kui viiekümnendatel püüdis ta siduda eksistentsialismi marksismiga ja eksistentsialismi marksismile isegi allutada, siis nüüd ta tunnistab, et eksistentsialism marksismile ei redutseeru (samas: 20).

Samal aastal antud intervjuus Michel Contantile tuleb jutuks kolm aastat, mil toimusid suuremad muutused Sartre'i elus ja mõtlemises: 1945 – individualistist sotsialistiks, 1952 – lähenemine kommunistidele, 1968 – arusaam, et muutuste tarvis tuleb ise tänavale tulla (Sartre 1976: 180–186). Selles intervjuus¹⁶ räägib ta veel, et tema unistuseks on transparentne, avalik ja saladustest prii ühiskond, sest ainult nii saab harmooniliselt koos elada ja end teistele täielikult pakkuda ja pühendada, aga inimesed tunnevad end selleks liiga vähe. Inimestes on liiga palju hämarat ja saladuslikku. Võib oletada, et inimene on vanema Sartre'i jaoks keerulisem nähtus kui noorema oleks osanud arvata.

1976. aastal toimunud kõneluses Leo Fretziga ütleb Sartre samuti, et ta ei usu, et tema mõtlemises olnud väga suuri lõhesid ja mainib korduvalt, et „Olemine ja eimiski“ suhestub tema järgnevate teostega kui abstraktne konkreetsega. See postuleerib printsiibid, millest mõnedega ta küll enam ei nõustu, kuid millest tema järgnevad tööd paljuskki lähtusid. Siiski, kui „Olemise ja eimiski“ kirjutamise ajal oli Sartre enda sõnul veel „anarhistlik individualist“, siis pärast sõda hakkas ta mõistma sotsiaalse maailma rolli ja tähtsust (Fretz 1980: 221–239). Mõnevõrra üllatavalt mainib Sartre, et ta tunneb oma varase romaani, „Iiveldusega“, lähedasemat sidet kui „Olemise ja eimiskiga“, aga seda paljuskki esimeses domineerinud kontingentsuse idee tõttu, mille juurde ta loodab veel tagasi pöörduda (samal: 234).¹⁷ Samas lisab ta veel, et tema teoste vahel võib täheldada pigem arenguid kui murranguid (samal: 225). Just samal aastal linastunud dokumentaalfilmis *Sartre par lui-même* (1976) ütleb Sartre, et tema vabadusekäsitlus elas läbi olulised muutused (Busch 1990: 42).

Ühes 1979. aastal avaldatud intervjuus Michel Sicardile nimetab Sartre, vastupidiselt oma mõned aastad tagasi öeldule, oma varasemat ontoloogiat „puudulikuks ja valeks“, sest see ei taba teadvuse tegelikku olemust. Nüüd, oma uutes töödes, üritab ta seda transformeerida ja täiendada. Üllataval kombel näib Sartre seal kaitsvat seisukohta, et teadvused võivad reaalselt üksteise sisse tungida ja vastastikku konstitueerida (Busch 1990: 96).

Kõige vastuolulisem on ehk Sartre'i vahetult enne surma antud ja 1980. aastal avaldatud intervjuu mitte vähem vastuolulisele maoistist poliitilisele aktivistile Benny Lévy (tuntud ka kui Pierre Victor), mis on mitmete uurijate, kaasa arvatud tema pikaaegse kaasvõitleja Simone de Beauvoir' arvates kas fabritseeritud, moonutatud ja/või Lévy poolt mõjutatud; või polnud Sartre tol hetkel lihtsalt enam terve mõistuse juures.¹⁸ Muidugi eksisteerib võimalus, et Sartre muutis tõepoolest oma vaateid, nagu ta seda ju alati on teinud. Arvestada tuleb ka sellega, et Sartre armastas vahel lihtsalt pisut hämada, naljatleda ja

¹⁶ Lühendatud versioon sellest asub aadressil:

<http://www.nybooks.com/articles/archives/1975/aug/07/sartre-at-seventy-an-interview/>

¹⁷ Umbkaudu samal ajal antud intervjuus Pierre Vicaryle nimetab Sartre oma tähtsaimate teoste hulgas lisaks „Iiveldusel“ veel mõnda näidendit, uurimust Jean Genet'st ja kaht filosoofilist suurteost – „Olemist ja eimiskit“ ning „Dialektilise mõistuse kriitikat“ (Charlesworth 1976: 154).

¹⁸ 70ndatel esines Sartre'il sagedasi probleeme mälu (vt Beauvoir 1984).

meelega skandaale tekitada;¹⁹ võimalikud moonutused võisid antud juhul olla motiveeritud ka Levy provotseerivast intervjuerimise stiilist. Ronald Aronson on kõiki siinkohal mainitud ja mainimata nüansse arvesse võttes siiski seisukohal, et Sartre oli küll noore intervjueritava poolt küll mõjutatud, kuid suutis sellest hoolimata piisavalt oma seisukohti avaldada (vt Aronson 1996: 3–40). Vahel jääb nimetatud teksti lugedes mulje, et Sartre nõustub oma vestluskaaslasega lihtsalt selleks, et teemaga ühele poole saada – ta annab mõnikord lühidaid ja ebamääraseid vastuseid. Simone de Beauvoir on märkinud, et vanas eas hakkas Sartre vältima konflikte ja vastuolusid (vt Beauvoir 1984: 94).

Sartre tunnistab nimetatud intervjuus, üllatades sellega ka intervjuerijat, et ta pole kunagi ängistust tundnud ja et ta kasutas seda mõistet varem peamiselt lihtsalt sellepärast, et see oli tänu Heideggerile ja Kierkegaardile tol ajal populaarne ja see võiks teiste inimeste kogemusse kuuluda.²⁰ Samuti möönab ta, et inimese plaanid on ja peavad olema lootusest läbi imbunud, kuid varem polnud ta sellele piisavalt tähelepanu pööranud – „Olemises ja eimiski“ põhjal võis jääda mulje, et inimene saab midagi täie tõsidusega ette võtta ka siis, kui ta oma projekti tulemustesse ei usu (Sartre 1996: 55–57). Seega kritiseerib Sartre selles intervjuus sisyphosliku tegevuse võimalikkust ja asetab selle asemele „lootuse“, mis on igasuguse tegevuse eelduseks. Metafüüsilisel tasandil eksisteeriv soov olla midagi jumala sarnast on siiski määratud nurjuma.

Võrdluseks, ühes 1944. aastal avaldatud essees ütleb Sartre: „On tõsi, et inimesel on vale *loota*. Aga mida see tähendab, kui mitte seda, et lootus on suurim tegutsemise takistus?“ (Sartre 1974: 158). Sartre argumenteerib, et lihtsalt lootma jäädes hakkab inimene passiivselt ootama, aga mitte oma eesmärkide nimel tegutsema. „*Just nagu ängistus on eristamatu vastutustundest, on lootusetus eristamatu tahtest*“ (samas: 158–159). Ilmselt polnud noor Sartre neid asju veel enda jaoks päris selgeks mõelnud.

Kui varasema Sartre'i jaoks ei kuulunud teine teadvus paratamatult teadvuse struktuuri juurde, siis nüüd: „Täna ma mõistan, et kõik, mis toimub teadvusele igal antud hetkel, on paratamatult seotud ja tihti isegi tekitatud teise kohaloleku poolt – või hetkeks isegi selle teise puudumise poolt –, aga igal juhul teise eksistentsi poolt“ (Sartre 1996: 71). See aitab mõista Sartre'i aasta varem ilmunud intervjuus väljendatud, et teadvus teisest aitab ühtlasi kujundada teise teadvust, sellesse „siseneda“. Teadvuste vastastikune sõltuvus on märgatav ka teoses, mis kirjeldab ja analüüsib Jean Genet' elu.

Kuna teine on teadvuses alati kohal ja sellest sõltuv, siis on iga teadvus paratamatult ka eetiline teadvus. „Sõltuvus“ aga ei tähenda siin kausaalset tingitust – inimesed on vabad, aga teiste poolt struktureeritud ühiskonnas. Inimishete aluseks on ja peaks olema, nagu juba mainitud, universaalne, aga mitte

¹⁹ Kuigi seda niivõrd mitte enam hilises eas, mil ta endas „tühjust tundis“ ja polnud enam kuigivõrd loominguline (vt Beauvoir 1984).

²⁰ Beauvoir kommenteeris seda nii: „Kuidas ta [intervjuerija] sõandas väita, et ängistus pole Sartre'i jaoks olnud rohkemat kui mood – Sartre'ile, kes pole moele kunagi vähimatki tähelepanu pööranud?“ (Beauvoir 1984: 119).

mõni väikese grupi sisene, vendlus, mis tähendab sisuliselt ka võrdsust, võrdõiguslikkust. „Vendlus“ on see, kui keegi ei pea end teisest võrdsemaks; see peaks olema ka klassivõitluse eesmärk. Põhiliselt on vendluse aluseks ühised eesmärgid – vajaduste rahuldamine. Sartre tunnistas, et tema suhtumine vägivaldas on muutunud – nüüd peab ta seda vähem õigustatuks kui varem (Sartre 1996: 79–95).²¹ Vahest kõige tähelepanuväärsem ja läbivaim mitte-sartre'ilik element antud intervjuudes ongi see, et uute eetiliste aluste otsinguil on Sartre keskendunud mitte enam niivõrd vastandustele, vaid millelegi, mis võiks inimesi ühendada; ta püüab sarnasusi näha isegi näiteks revolutsiooniliste intentsioonide ja juutide messianismi vahel – mõlemad tuginevad ebaõiglase ilmakorra lõpetamise ideele ja elavad uue ja õiglasema korra lootuses.²²

Mida selles kõigest võiks järeldada ja kuidas seda kokku võtta? Sartre, kes tegeles hilisemas eas hoogsalt enesetõlgendamise ja intervjuude andmisega, väidab: inimtegevust juhivad nii minevik kui ka fatalistlikud elemendid (sotsiaalsed struktuurid), aga ta on ikkagi mingis mõttes vaba; teadvus sisaldab alateadlikke komponente ja isegi selliseid, mis suunavad teadvuse tegevust; mõned tema (Sartre'i) ontoloogilised eeldused ja vaated on muutunud, aga mõned jäänud samaks (ta pakub selles suhtes vastuolulisi hinnanguid); teiste eksistents mõjutab teadvust; inimesed on ontoloogiliselt võrdsed, aga praktiliselt ebavõrdsed; subjektiivsus on väikene, aga etteaimamatu liikumine objektiivses protsessis, puhas ja ebapuhas refleksioon ning subjektiivsus ja objektiivsus pole hilisema Sartre'i jaoks enam eristatavad. Kindlasti tasub mees pidada, et ta on ka ise nimetanud pärast sõda toimunud muutusi oma elu olulisimaks, aga mitmel korral mainis ta ka 50ndate aastate alguses toimunud pööret marksismi.

2.2 Sartre sekundaarkirjanduses

Sartre ei usu jumalat ja asetab inimese jumala asemele – selline oli üks levinumaid arvamusi tema eksistentsialismi kohta. Pole ime, et paavst Pius XII lisas 1948. aastal tema teosed ebasoovitavate raamatute nimekirja (vt Detmer 2008: 5). Inimene oma vabadusega on universumi direktor; Sartre'ile oli oluline vabastada teadvus egost, et selle mõjuala laiendada – selles suunas tegi vihjeid näiteks Foucault (Flynn 1997: 250). Inimene on Sartre'i jaoks olemise isand, mitte aga karjane (kes ta on tegelikult) – nõnda tõlgendab Sartre'it „Eksistentsialism on humanismi“ põhjal Heidegger. Lisaks kehtib Heideggeri arvates Sartre'i filosoofia kohta kõik see, mida ta on esitanud metafüüsika kriitikana:

²¹ Sartre kiitis 50ndatel Alžeeria iseseisvuse pooldajate terrorismiaktid heaks, toetas nende revolutsiooni ja kritiseeris kolonialismi. Tänu sellele tekkis tal Prantsusmaal palju uusi vaenlasi.

²² Siiski ei maksa arvata, et Sartre'it nüüd religioossed ideed oleksid vallanud või et ta hinge surematust oleks hakanud uskuma, kuigi ta on mõõnnud, et hinge surematuse eeldamine on loomulik, sest teadvus ei suuda ette kujutada olukorda, kus teda ennast ei ole (vt Beauvoir 1984: 433).

Sartre unustab olemise algupärase tähenduse, liikudes subjekt-objekt suhte nõia-ringis; Sartre tõlgendab inimolu esemena (täpsemalt: egona), mis, muide, ei ole päris õige (vt Tirol 2005). Sartre vulgariseeris filosoofia, tehes selle avalikuks asjaks, ütleb Heidegger (Cumming 1991: 71),²³ ehkki Sartre'i filosoofia suurendas oluliselt ka Heideggeri tuntust. Nagu öeldud, Heideggeri kriitika põhineb Sartre'i loengul „Eksistentsialism on humanism“; „Olemist ja eimiskit“ suutis ta lugeda vaid nelikümmend lehekülge (vt Gadamer 1988: 37). Sartre'i humanismi on kritiseerinud ka Jacques Derrida, kes teadmata põhjusel arvab, et inimese väärtustamine peab tingimata tulema naiste, laste ja loomade arvelt ning on sellisena meestekeskne, välistav ja rassistlik (vt Fox 2009: 111–112). Sartre'i ja Derrida subjektikäsitlused on siiski mõnevõrra sarnased, sest Sartre'i detsentraliseeritud subjektil on teatavaid ühisjooni Derrida *différance*'iga (Fox 2003: 38).

Suurimat tuntust ja vastukaja kogus Sartre kahtlemata oma vabadusekäsitlusega (milles sisaldus ka võrdsuse idee). Kui räägiti Sartre'i filosoofiast, siis peeti silmas eelkõige „Olemises ja eimiskis“ välja töötatud, hoolimata sellest, et Sartre ise kirjutas hiljem väga palju teisi tekste, mis varasemat kohen-davad ja teises valguses näitavad. Ka Hans-Georg Gadamer on nimetanud „Olemist ja eimiskit“ Sartre'i tähtsaimaks teoseks (Gadamer 1988: 41) ja on raske kahelda selles, et see ongi Sartre'i mõjukaim filosoofiline kirjatöö. Üllataval kombel tundub „Olemine ja eimiski“ Sartre'i teiste kirjutiste kontekstis küllaltki mitte-sartre'ilik teos, mis jahmatas hiljem Sartre'it ennastki, hakates justkui oma elu elama ja luues edasi eksistentsialismi, millega Sartre ise poleks hiljem, vähemalt mõnes osas, enam nõustunudki. Vaieldamatult olid väga populaarsed ka Sartre'i ilukirjanduslikud teosed.

„Olemine ja eimiski“ on inspireerinud ka Merleau-Ponty töid, kes pingutas hoolega, et ületada sartre'ilik olemise/eimiski ja vaimu/keha dualism (vt Merleau-Ponty 2010). Näiteks kehasse puutuvalt väidab Merleau-Ponty, et kui keha katsub ennast, siis on ta korraga nii subjekt kui objekt ja need olemisviisid ei välista üksteist, nagu on Sartre arvanud, vaid kuuluvad samasse kogemusse (Hoffman 2006: 253–254). Lisaks heitis Merleau-Ponty Sartre'ile ette ajaloolise ja intersubjektiivse dimensiooni puudumist tema varases filosoofias, aga ka vägivaldsust, mis on ajendatud aheldatud vabaduse kontseptsioonist; ning „vabaduse“ mõiste tühjust ja sisutust (Langer 1991: 162–165). Just pisut vanamoelise dualismi tõttu ei loeta Sartre'it moodsate postmodernistlike filosoofide suurte mõjutajate hulka – filosoofia arenes Sartre'i mõtlemisega võrreldes teistsuguses suunas. Ka Foucault on Sartre'i kartesiaanlusel tuginevat varasemat subjektikäsitlust tauninud, nimetades seda vanamoodsaks. Sartre vastas sellele, et nii Foucault kui ka teised (post)strukturealistid (nt Levy-Strauss) arvavad ekslikult, et subjekt on jõuetult anonüümsete jõudude vangistuses (vt Fox 2009). Teisest küljest: postmodernistidega ühendab Sartre'it osaliselt näiteks

²³ Cumming kommenteerib seda nõnda: „Ilmselt näib veider, et Heidegger ründas Sartre'i „Eksistentsialism on humanismi“, mitte aga tööd, mille Sartre kirjutas professionaalsetele filosoofidele“ (Cumming 1991: 74). Arvatavasti Heidegger lihtsalt ei tundud piisavalt Sartre'i filosoofia professionaalsemat osa.

foucault'lik arvamus, et traditsioonilise subjekti identiteet on suurel määral konstrueeritud (vt Seitz 1991). Robert Wick tõdeb, et sarnaselt Sartre'iga kaldub ka Foucault nägema ajalugu juhuslike juhtumiste jadana, millel puudub eesmärk ja olemuslik tähendus, st ajalool endal puudub seegmine mõte (Wick 2006: 222). Seda võiks mõista nii, et sotsiaalne maailm on küll alati kuidagi organiseeritud ja struktureeritud, aga sotsiaalsed struktuurid on nende kontingentsuse tõttu alati põhimõtteliselt muudetavad.

Eksplitsiitselt on Sartre'i filosoofia mõju oma mõtlemisele möönnud Roland Barthes ja Gilles Deleuze – esimene seoses kujutlusvõimega, teine aga seoses pertseptsiooni ja maailma üldise konstitutsiooniga (Howells 1988: 195). Mõlemad autorid on Sartre'i mõtlemist ka kommenteerinud ja sellega oma filosoofias polemiseerinud. Võib arvata, et märgatav osa Deleuzi ontoloogiast on vähemalt implitsiitses diskussioonis Sartre'i ontoloogiaga (see teema nõuaks eraldi uurimistööd). Nicholas Farrell Fox lisab, et Barthesi käsitlus autori surmast haakub Sartre'i subjektiivsuse teooriaga. Barthesi arvates oli Sartre oluline ülemineku-filosoof, vahendaja modernismi ja postmodernismi vahel. Fox täheldab, Sartre'i dialektikale ja mõtlemisele üldse oli omane postmodernistlik liikuvus, (sotsiaalsete) hierarhiate vastustamine ning teatav ülemineku-ajale omane skisofreenilisus (Fox 2009). Foxi meelest on Sartre, erinevalt mitmetest postmodernistidest, küllaltki tasakaalukas mõtleja, sest tema puhul on totaalsuste ehk tähendustervikute moodustamine tasakaalus detoaliseeriva liikumisega („dekonstruktsiooniga“, erinevuste, partikulaaride otsimisega jms), sest Sartre taipas, et detotaliseeriv liikumine on ise juba uute totaalsuste (totaliseeriv) moodustamine, sest see juhindub mingist üldisemast ideest või ideede kompleksist (Fox 2003: 104, 155 jm).

Deleuze on Sartre'it suisa oma õpetajaks nimetanud.²⁴ Esmapiilgul on Sartre'i ja Deleuzi ontoloogiad üsna erinevad, võib-olla isegi vastandlikud: kui Sartre'i jaoks on olemine enesega identne, siis Deleuze'i jaoks moodustuvadidentsused iseendaga mitteidentsete erinevuste lahtirullumiste (kordumiste) kaudu (vt Deleuze 2014). Üldiselt on nii Deleuze'i kui Sartre'i filosoofiad liikumisele ja saamisele orienteeritud filosoofiad – nii kordumine kui subjekti alati uuenev eneseloome eitavad aluspõhjane staatilisi ja muutumatuid struktuure. Lisaks Barthesile ning Deleuze'ile, kes kirjeldavad Sartre'i filosoofiat värske õhu sõõmuna ja vabaduse iilina, on Sartre'i uuendusmeelsust kõrgelt hinnanud ka hilisem Foucault ja Baudrillard (Fox 2009: 118–120).

Spetsiifilisemalt valdavalt ainult Sartre'ile keskenduvases sekundaarkirjanduses ei olda ühel nõul selles osas, kus subjekti-käsitluse teisenemised Sartre'i filosoofias aset leiavad ja kui olulised need on, sest erinevad autorid on pidanud Sartre'i puhul tähtsaks üsnagi erinevaid küsimusi ja probleeme. Üldiselt siiski nõustutakse, et vabaduse küsimus on Sartre'i jaoks üks tähtsamaid ning iga muutus selles osas on tähelepanu väärt. Mõni arvab, et Sartre'i filosoofias midagi radikaalselt muutunud polegi; selle struktuur on ikka sama, lihtsalt osad mõisted on hiljem välja vahetatud ja asendatud teistega – näiteks „halb usk“

²⁴ Deleuze pühendas Sartre'ile essee pealkirjaga „Ta oli minu õpetaja“.

võõrandumise dialektikaga (vt LaCapra 1978: 150). Või asendus varasem formaalne filosoofia hiljem lihtsalt reaalsega, kuid sisu on ikka sama. Võib mainida ka pisut omapäraselt seisukohta, mille järgi Sartre'i varase 1936. aastal ilmunud essee „Ego transtsendentsi“ ning „Olemise ja eimiski“ vahel on suurem lõhe kui viimati mainitu ja „Dialektilise mõistuse kriitika“ (1960) vahel, seda peamiselt „Olemises ja ajas“ esineva, kuid „Ego transtsendentsis“ puuduva (minu arvates suhteliselt marginaalse) solipsismi probleemi ja teadvuse personaalseks muutumise tõttu (vt Fretz 2006). Sellest tuleb pikemalt juttu edaspidi.

Robert Denoon Cumming (Cumming 1981) on Sartre'i filosoofia arengut kirjeldanud kolme etapina: (1) Sartre kui fenomenoloog, (2) Sartre kui eksistentsialist ja (3) Sartre kui marksist. Ta viitab Beauvoir'le, kelle arvates oli suurim muutus Sartre'i filosoofias marksistliku dialektika avastamine ning lisab, et Sartre'i filosoofia oli dialektiline tegelikult ka siis, kui see oli veel enamasti fenomenoloogiline, sest selles leidub teatud vastandite suhteid lahkavaid analüüse. Ühes teises teoses lisab Cumming (Cumming 1991), et „Olemise ja eimiski“ näol on tegu Sartre'i jaoks küllaltki ühitamatute – Husserli ja Heideggeri – filosoofiade dialektilise sünteesiga. Nägime, et Sartre defineeris dialektikat kui arenevat kausaalset seost. Cummingil on õigus juhul, kui mõista „dialektika“ väga laiatähenduslikult, pidades selle all silmas lihtsalt vastandpaaride suhteid (ja dialektiline meetod oleks meetod, mis neid suhteid analüüsib), aga mitte kausaalseid arenguid, kuhu teadvus ise asetub, sest, nagu varsti näeme, teadvuse olemine jääb varase Sartre'i jaoks põhjuslikest ahelatest väljapoole (ehkki ka dialektika pole Sartre'i käsitluses kunagi olnud totaalselt determineeritud protsess); ning teiseks, teadvus pole kuigivõrd arenev teadvus, vähemalt mitte veel „Olemises ja eimiskis“.

Kui rääkida dialektikast konkreetsemalt, siis „Olemises ja eimiskis“ vastandub Sartre (Hegeli) dialektilisele eimiski-käsitlusele ning ütleb ka seda, et tema inimsuhete käsitlus ei ole dialektiline. Ning lisaks Husserlile ja Heideggerile käsitleb see teos veel Hegelit ja teisigi mõtlejaid. Samas, kujutluspiltide loomisega seoses märgib varane Sartre, et võib rääkida teatavast teadmise ja tunnete vahelisest dialektikast (IR: 200). Oma „Sõjapäevikutes“ (*Les carnets de la drôle de guerre: Novembre 1939–Mars 1940*) räägib Sartre dialektikast mitmes seoses, muuhulgas ka oma (ebaõnnestunud) püüust tuletada dialektiliselt aega vabadusest (Sartre 1999: 209). Süstemaatilise dialektilisest meetodist Sartre'i fenomenoloogia puhul rääkida ei saa ning võib nõustuda ka näiteks Pietro Chiodi arvamusel, et vähemalt hegellik dialektika puhtakujulise eksistentsialismiga kokku ei sobi (Chiodi 1976: 29), või ka Merleau-Ponty arvamusel „Olemise ja eimiski“ võimaliku dialektika kohta: „Sartre'il ei saa olla dialektikat täiesti positiivse olemise ja eimiski, mis „ei ole“, vahel“ (Cumming 1991: 175). Sartre'i dialektika põhjalikum käsitlemine jääb käesolevast tööst siiski välja, sest see on teema, mis puudutab ennekõike „Dialektilise mõistuse kriitikat“, kuigi teatav eksistentsialistlik dialektika või dialektikad on tähelepanu all teoste „Märkemaraamatud eetikast“ ja „Pühak Genet“ juures. Kaldun siiski arvama, et osa Sartre'i eksistentsialismist võiks nimetada dialektiliseks, varasemat osa, sh „Olemist ja eimiskit“ pigem mitte.

Muutusi subjektiivsuse loogikas on tähelepanelikult jälginud Thomas Busch raamatus *The Power of Consciousness and The Force of Circumstances in Sartre's Philosophy* (Busch: 1990). Busch näitab, kuidas Sartre'i eksistentsialistlik ja pisut stoitsistlik arusaam autonoomsest subjektist ja et „inimene on täielikult vaba või ta pole seda üldse“ asendub pärast sõda järk-järgult millegi muuga – uut laadi subjektiga, mille puhul näiteks autentse ja ebaautentse dimensiooni terav eristamine pole põhjendatud, sest subjektiivsusel peaaegu et puudub tingimatu, maailmast puutumata jääv dimensioon. Teadvus areneb, kujuneb ja saab endast teadlikuks, aga autentsusest või mitteautentsusest saab rääkida ainult siis, kui subjekt on eneseteadlik kogu aeg. Buschi järgi muutus Sartre'i käsitus eneseteadvusest otsustavalt kusagil „Märkmeraamatutes“ (1947–1948) ja „Pühak Genet“ (1952) kirjutamise vahel. Ta nimetab kõnealuseid muutusi „teisesuse sissetungiks“ teadvusesse. Hiljem, „Kommunistides ja rahus“ (1952–1954) rõhutab Sartre klassiteadvuse rolli ehk siis „teisesuse“ rolli individuaalse teadvus kujunemise juures veelgi. Üldiselt öelduna: mida aeg edasi, seda enam mina, teine ja maailm Sartre'i filosoofias segunevad ning dualistlikud vastandkategoriad kaotavad järk-järgult oma tähenduse ja teravuse. Kui „Olemises ja eimiskis“ inimlik visand või projekt ületab faktilisuse, siis „Meetodi küsimustes“ (1957) visand ühtlasi ka juba sisaldab faktilisust, säilitab selle ja annab sellele värvingu. Busch hindab Sartre'i ontoloogias toimunud muutusi „drastiliseks“. Sellega oponeerib ta näiteks Hazel Barnesi raamatutes *Sartre* (1973) ja *Sartre and Flaubert* (1981) kirjutatule, kus kasutatakse hilisema Sartre'i tõlgendamisel tema varasemast filosoofiast pärit ontoloogilis-epistemoloogilisi kategooriaid. Omalt poolt võin lisada, et midagi analoogset teeb Barnes ka „Meetodi küsimuste“ sissejuhatuses. Vähemal või rohkemal määral on Buschi arvates samasse lõksu langenud ka Thomas R. Flynn (*Sartre and Marxists Existentialism*, 1986),²⁵ Dominick LaCapra (*A Preface to Sartre*, 1978) jt.

Pisut utreeritud kujul, aga siiski tähelepanuväärseid märkusi Sartre'i filosoofias toimunud muutuste kohta teeb paljukritiseeritud Mary Warnock oma raamatus *The Philosophy of Sartre* (1965). Warnocki on tihti põhjatud selle eest, et tema arvates loobus hilisem Sartre eksistentsialismist ja ütles lahti indiviidist. Minu meelest väljendab Warnock siiski üsna hästi segadust, mis varase ja hilise Sartre'i võrdlemisel tekib. Kuidas Sartre'i varasem eksistentsialism sobitub tema hilisemate teaduslik-antropoloogiliste meetoditega? Kuidas fenomenoloogiline, esimese isiku perspektiivist lähtuv meetod seostub totaalsusest lähtuva dialektikaga? Üldisemalt: kuidas eksistentsialism sobitub marksismiga? Või materialismiga, kuhu Sartre hiljem kaldub? Warnocki arvates on need kaks poolt ühitamatud ja üks neelab paratamatult, juba koherentsuse huvides, teise alla. Varasema ja hilisema Sartre'i vahel on lõhe just sellepärast. Eksistentsialistlikud kategooriad ei saa sujuvalt areneda marksistlikeks või vastupidi (kuigi

²⁵ Thomas R. Flynn on teinud küllaltki kaugeleulatuvaid järeldusi ka oma uuemas raamatus *Sartre: A Philosophical Biography* (2014), kus ta käsitleb Genet' elu ja valikuid autentsuse eetika võtmes.

neil võib olla ka teatavaid ühisjooni). Warnocki meelest muutub hiljem ka vabadusekäsitus: kui alguses oli see lõhe minu ja maailma vahel, siis hiljem grupi ja ajalooliste dialektiliste protsesside vahel (vt Warnock 1965: 135–181). Warnock resümeerib:

Selles kontekstis sisaldab meie vabadus sekkumist materiaalsete asjade maailma väga spetsiaalses ja piiratud mõttes. Kõik, mis me saame teha, on töötada meie füüsilise keskkonnaga, et teha asju, mis omakorda kontrollivad meid ja teevad meid selleks, mis me oleme. Me oleme vabad muutmaks end ajaloo jõudude instrumentideks. See on kõik, mis me saame teha (Warnock 1965: 180).

David Detmer märgib oma raamatus *Freedom as a Value* (1988), et Sartre'i elu kajastavas dokumentaalfilmis *Sartre par lui-même* (1976) väidab peategelane, et tema vabaduse mõiste sisu on ajapikku läbi teinud olulise transformatsiooni, mistõttu varasema Sartre'i „algne vabadus“ paistab hilisemale absurdse. Teistes intervjuudes on Sartre aga väitnud vastupidist – et ta on jäänud oma varasemale ontoloogiale truuks. Detmer nendib, et tema võimuses pole luua selgust Sartre'i vastuoluliste eneseinterpretatsioonide rägastikus, aga kokkuvõttes leiab ta ikkagi, et Sartre'i filosoofia elas läbi küll transformatsiooni, aga radikaalseid pööreid seal ei olnud. Äärmuslikest muutustest räägivad tema arvates need, kes väärtõlgendavad varase Sartre'i vabadusekäsitlust ja arvavad, et inimest on seal kujutatud kõikvõimsana (nõnda on arvanud näiteks ka Merleau-Ponty „Taju fenomenoloogia“ viimases peatükis). Detmeri arvates ajavad kriitikud tihti segamini ontoloogilise ja praktilise vabaduse, arvates, et kui Sartre ütleb ühes kohas, et inimesed on täielikult vabad ja teises kohas, et nad on täielikult orjastatud, siis on tegu lihtsa ebajärjekindlusega. Tegelikult räägib Sartre „vabadusest“ kahes erinevas tähenduses. „Ontoloogiline vabadus“ tähendab seda, et mitte ükski situatsioon ei saa täielikult determineerida, kuidas subjekt mingit situatsiooni interpreteerib. Detmer rõhutab, et ontoloogiline vabadus peab alati eelnema praktilisele vabadusele ja selles suhtes pole Sartre'i seisukohad muutunud – ta on alati arvanud, et inimene on ontoloogiliselt vaba ja see on kõikvõimalike teistsuguste vabaduste aluseks. Samas märkab Detmer ka seda, et enamasti ei saa inimesed väliste tingimuste tõttu aru sellest, et nad on vabad; see on nõnda eriti hilisema Sartre'i jaoks. Sotsiaalse, st praktilise vabaduse suurendamine võimaldab inimestel märgata ka nende endi ontoloogilist vabadust (Detmer 1988: 1–132). Praktilist vabadust saab suurenda nii kvalitatiivselt kui kvantitatiivselt: võimalusi saab muuta, vastavalt soovidele ja ihadele, paremaks; teiseks saab suurendada võimaluste arvu (samas: 182).

Detmeriga võib üldjoontes nõustuda, aga minu arvates ei pööra ta piisavalt tähelepanu nõndanimetatud ontoloogilise vabaduse teisenemisele, selle tähenduse ja rolli muutumisele. Subjekt, kes on ontoloogiliselt vaba, aga ise seda ei tea, ei saa olla varase Sartre'i seisukohalt üldse vaba, isegi mitte ontoloogiliselt, sest alateadlik vabadus on varase Sartre'i seisukohalt mõttetus. Detmeril on muidugi õigus, et ükski situatsioon ei saa lõplikult subjekti valikuid determi-

neerida, aga tegelikult jõuab hilisem Sartre ohtlikult lähedale seisukohale, et inimese situatsiooni kirjeldades on võimalik pea kõiki tema otsuseid kausaalses suhtes näha ja nende kaudu lõplikult lahti seletada. Mingisugune valikuvabadus on siiski jäänud, aga selle roll on marginaalne. Teadvuse olemist ise loomustab üldjoontes tingitus, nagu seda kirjeldas ka Busch. Sageli ei olda oma valikuvabadusest isegi mitte teadlikud. Mis on ontoloogiline vabadus, kui seda saab pea totaalselt varjutada praktiline vabadusetus? Samas on muidugi tõsi, et ontoloogilise vabaduse olemasolu tuleb eeldada, sest vastasel korral poleks ka praktiline vabadus võimalik. Ja poleks ka võimalik näiteks tööliste vabastamine, sest ontoloogilise vabaduse kaudu saab igasugune muu vabadus tähenduse.

Raamat, millele Sartre ise õnnistuse andis ja tunnustas seda kui adekvaatset interpretatsiooni, on Francis Jeanson'i algsest juba 1947. aastal ilmunud *Le problème moral et la pensée de Sartre (Sartre and the Problem of Morality)*. Ka see teos, nagu Detmeri omagi, tegeleb muuseas ka Sartre'ile osaks langenud Merleau-Ponty kriitikaga, kuid seda pisut teise nurga alt. Merleau-Ponty on väitnud, et kui inimesed on nii vabad, nagu väidab Sartre „Olemises ja eimiskis“, siis pole nende vabastamisel mingit edasist mõtet. Kui Detmer viitas, et Merleau-Ponty ajas segamini ontoloogilise ja praktilise vabaduse, siis Jeanson'i meelest ajab Merleau-Ponty segamini reflektiivse moraalse suhtumise ning eelreflektiivse, st tavaliselt ebapäristisel viisil läbi elatud vabaduse (see on n-ö „loomulik hoiak“), mis tõlgendab end tavaliselt asjade kaudu ja on võõrandatud. Kuna reflektiivne moraalne hoiak (kui subjekti otsus iseenda vabaduse kasuks) on midagi, mida alles tuleb kultiveerida ja mille sotsiaalseid eeldusi välja arenada, siis ei saa ka öelda, et vabadus on lõplikult valmis. Me oleme vabad, kuid ka teeme end vabaks – vabadus on valik, mis alati on, aga mida tuleb ka valida. Teadvusel tuleb tublisti tööd teha, et end degradeerunud olemisviisidest (näiteks emotsionaalsetest suhtumistest vms) vabastada. Vabadusel on väärtus ainult situatsioonis, milles see saab väljenduda (Jeanson 1980).

Jeanson'i käsitus vastab mõnevõrra Detmeri tõlgendusele, kui asendada Jeanson'i „eelreflektiivne vabadus“ (või ka „faktiline vabadus“) Detmeri „ontoloogilise vabadusega“, sest see on alati ja igas olukorras inimest saatev ja mõnes mõttes maailmast sõltumatu vabadus, kuigi reflektiivne moraalne vabadus pole sama mis praktiline vabadus Detmeril, sest ka see on ontoloogiline vabadus, aga selline, mida alles tuleb valida. Autentsuse kasuks saab otsustada igas olukorras. Jeanson'i tõlgendusele võiks lisada, et ajapikku tuleb Sartre'i subjektile oma autentsuse leidmiseks veel enam tööd teha, sest varsti pärast „Olemise ja eimiski“ ilmumist hakkab Sartre arvama, et ebapuhas refleksioon on refleksiooni algne vorm, mille puhas refleksioon peaks puhastama. Sellest aga edaspidi.

Võib täheldada, et mida aeg edasi, seda rohkem on sekundaarautorid märganud muutusi Sartre'i filosoofias. Thomas C. Anderson (Anderson 1993: xi–xii) märgib raamatus *Sartre's two Ethics* enda kohta, et kui ta varem arvas, et Sartre'i eetika on olnud kogu aeg enam-vähem sama, siis hilisemas, st kõnealuses teoses ta nii enam ei arva. Sellepärast eristab ta oma teoses lausa kolme Sartre'i eetikat (kolmas neist on vaid visandlik). Esimest, „Olemisel ja eimiskil“ tuginevat ja raamatus „Märkmeraamatud eetikast“ edasi arendatud eetikat

nimetab ta tihti „abstraktseks“ ja „idealistikuks“. See on korrelatsioonis sellega, kuidas Sartre ise enda filosoofia arengut nägi. Anderson rõhutab, et hoolimata sellest, et Sartre'i järgi on inimene rohkem kui spontaanne vabadus – ta on ka näiteks kehaline faktilisus, mis allub maailmas valitsevaile kausaalsetele seadustele –, identifitseerib Sartre „Olemises ja eimiskis“ inimese ikkagi spontaansuse ja vabadusega, mida faktilisus piirata ei saa. Kuna inimene on vaba nagunii, siis pole oludega võitlemisel erilist mõtet. Selline ontoloogia implitseerib stoitsismi ja stoitsistlikku eetikat (vt samas: 11–26). Anderson on tähele pannud ka eetikasse puutuvaid erinevusi „Olemise ja eimiski“ ja „Märkmeraamatute“ vahel: kui „Olemises ja eimiskis“ on subjektile omistatud vastuoluline kalduvus olla jumal, st kalduvus olla oma olemisele aluseks, siis „Märkmeraamatutes“ seab Sartre põhiväärtuseks vabaduse enda (nagu ka juba „Eksistentsialism on humanismiski“). Lisaks avavad „Märkmed“ autentsete inimsuhete võimaluse ning seda Andersoni arvates just seetõttu, et inimene ei püüa Sartre'i käsitluses enam jumal olla (Anderson 2004). Viimane on minu arvates küllaltki lennukas järeldus, mis vajab eraldi uurimist.

Hoolimata sellest, et Sartre arvab üldiselt ka vahetult pärast sõda kirjutatud teostes, et inimene on igas situatsioonis täielikult vaba, hakkab ta samal ajal mõõnma, et tegemist on „vabaduse“ abstraktse, situatsioonist sõltumatu tähendusega. Järk-järgult hakkab tooni andma teistlaadne, konkreetne ja dialektiline, olukorrast sõltuv vabadus, mis saab oma värvingu situatsioonilt. Ontoloogiliset vabadusest, mis sisaldub juba subjekti definitsioonis, on vähe selleks, et inimene saaks olla tõeliselt vaba – ontoloogiline vabadus vajab enda kõrvale ka praktilist vabadust. Sellega pakub Sartre Andersoni meelest inimvabadusest balansseerituma pildi, kui ta tegi seda „Olemises ja eimiskis“. Anderson märkab, et pärast „Olemise ja eimiski“ kirjutamist räägib Sartre väga harva teadvusest kui spontaansusest; ta hakkab vahel isegi arvama, et mõnikord ei ole inimesed oma vabadusest teadlikud; ta hakkab ka vaidlustama seisukohta, et inimesed on alati ja igas olukorras vabad; ta keskendub abstraktse moraali asemel konkreetsele moraale. Kuid vaatamata mõningatele erinevustele kuuluvad nii „Olemine ja eimiski“ kui ka sellele vahetult järgnevad teosed perioodi, mil Sartre tegeles autentse eetikaga (Anderson: 1993: 43–64). Kuna see on eetika, mille eesmärgiks ja kõrgeimaks väärtuseks on vabadus just selles konkreetsemas tähenduses (vabadus, mida tuleb valida ja väärtustada), siis võib arvata, et esimese eetika eesmärgiks pole niivõrd „Olemises ja eimiskis“ välja töötatud eelreflektiivne vabadus, vaid reflektiivne vabadus (nagu selgitas Jeanson), sest pole ju mõtet seada vabadust esimeseks väärtuseks (ja hinnata teiste vabadust), kui inimene on niikuinii vaba. Kuid esimese eetika alused tuginevad Andersoni arvetes siiski „Olemisele ja eimiskil“, sõltumata sellest, et moraaliküsimustega see kuigi põhjalikult ei tegele.²⁶

²⁶ T. Storm Heter kritiseerib Andersoni vabadusekäsitlust, öeldes, et Anderson jätab kahe silma vahele Sartre'i esimese eetika sotsiaalse dimensiooni ning sellest tulenevalt on Andersoni järgi võimalik autentse sarimõrtsuka olemasolu (Heter 2006: 77).

Tähelepanuväärne on Andersoni osutus, et juba 1945. aastal ilmunud „Eksistentsialism on humanismis“ näib Sartre vihjavat, et subjekti eneseteadvus võib sõltuda teistest. Sedasama räägib ta „Märkmeraamatutes“ laste kohta (vt Anderson 1993: 74). Teiste sõnadega: inimesed on vabad ja sellest teadlikud, aga see teadlikkus võib olla pisut puudulik. Anderson arvab, et kui enne „Pühak Genet“ kirjutamist on Sartre vabaduse rolli suhtes pisut kahtleval seisukohal, siis nimetatud teoses on ta jõudnud otsusele, et „kõik“ on sotsiaalselt tingitud (samas: 87–88). Sarnast seisukohta toetas ka Busch.

Dominick LaCapra on üks neist, kelle arvates on ilmselge liialdus rääkida murrangutest Sartre'i filosoofias, nagu ta selgitab raamatus *A Preface to Sartre* (LaCapra 1978). Tema arvates asendub näiteks Sartre'i varasem „halb usk“ hiljem „võõrandumisega“ (samas: 150) ja „eelreflektiivne teadvus“ „elava kogemusega“ (samas: 164–165), ilma et nende sisu väga muutunud oleks. Pigem on see lihtsalt täienenud. LaCapra arvates on küsitav see, kas Sartre'i „vabaduse“ mõiste tähendusala hiljem kitsenes; pigem muutus see lihtsalt konkreetsemaks (LaCapra 1978: 148) Thomas Busch viitas samuti LaCapra liigsele lihtsustamisele Sartre'i tõlgendamisel (Busch 1990: 95).

Midagi-pole-eriti-muutunud gruppi kuulub ka James F. Sheridan oma raamatuga *Sartre: The Radical Conversion* (1969), kelle arvates jäi Sartre eksistentsialismile ikkagi kokkuvõttes alati truuks. Ta oponeerib peamiselt Mary Warnocki, V. Walter Odajnyki ja Wilfrid Desani teostele, kus on katkestusi märgatud ja nende osatähtsust rõhutatud. Mary Warnock süüdistab oma raamatus *The Philosophy of Sartre* (1965) hilisemat Sartre'it muuhulgas eksistentsialismist loobumises ja indiviidi surmamises.²⁷ Sheridan vastab seepeale, et Warnock liialdab ning et Warnocki poolt Sartre'ile omistatud stoitsistlik vabadusekäsitlus, mille järgi on vabadus subjektiivne tunnetatud paratamatus, oli Sartre'i seisukohalt naeruväärne (Sheridan 1969: 5). Mõnevõrra kentsakas on Sheridan raamatu struktuur, sest käsitledes varase Sartre'i seisukohti, keskendub ta kõigepealt esseele „Eksistentsialism on humanism“ ja „Materialism ja revolutsioon“, aga nõnda talitades jätab ta tähelepanu alt välja muutused, mis toimusid Sartre'i filosoofias just enne nimetatud teoste ilmumist. Seda võiks kommenteerida Sam Coombesi sõnadega: „Sidumuse [engagement] eetiline ja poliitiline visioon „Eksistentsialism on humanismis“ on järelikult parimal viisil mõistetud kui areng „Olemises ja eimiski“ visiooni suhtes, mitte aga kui sellest lähtumine“ (Coombes 2008: 154). Ja loomulikult pole nimetatud esseed kaugeltki filosoofiliselt nii tähtsad kui „Olemine ja eimiski“.

Mis puutub Sartre'i suhtesse stoikudega, siis vastupidiselt Sheridan arvamusele on Sartre nende suhtes sümpaatiat väljendanud. „Märkmeraamatutes“ ütleb Sartre: „Seega on midagi õiget eetikas, mis näeb inimese suurust vältimatus ja saatusega leppimises“ (ME: 433). Varase Sartre'i vabaduse kontseptsiooni kohta küsis Sartre'ilt Beauvoir: „Põhimõtteliselt oli sinu vabaduse

²⁷ Warnock on „tasakaalustatud pilti“ otsivate sartroloogide, kelle jaoks on sõna „murrang“ alati liialdamine, üks levinumaid vastandumise sihtmärke. Ka Detmer polemiseeris Warnockiga.

kontseptsioon stoikude oma – see, mis ei sõltu meist, pole meile oluline, ja mis meist sõltub, on vabadsus. Seega ollakse vaba igas situatsioonis ja olukorras“ (Beauvoir 1984: 351–352). Ja Sartre ütleb seepeale: „See oli kindlasti nii; ometi samal ajal polnud iga minu tegu alati vaba tegu“ (samas: 352). Vabadsus oli Sartre’ile algul „stoitsistlik idee“ (samas: 358), mis hiljem muutus. Samas tuleb aga märkida, et Sartre’i suhtumine stoitsismi pole olnud üdini soosiv, sest 1939. aastal süüdistab ta stoikusid pragmatismis ja ebaautentsuses. Siiski tunnistas ta ka siis, et talle oli stoitsism sümpaatne, kuna see ei soosi virisemist ja kurtmist (Sartre 1999: 51–52). Sartre’i varane filosoofia on võib-olla just stoikude mõjul pisut heroistlik ja inspireeriva tooniga, kuigi on tõenäoline, et selles osas on oma märkimisväärsima panuse andnud lapsepõlves massiivsetes kogustes loetud seiklusjutud.

Nende näidete varal saab vaidlustada nii James F. Sheridan kui ka näiteks Joseph C. Catalano kategoorilised väited Sartre’i filosoofia ja stoitsismi suhte aadressil (mis on arvatavasti ajendatud Thomas C. Andersoni väidetest varase Sartre’i stoitsistliku eetika kohta). Catalano kirjutab: „Esiteks, me peame märkima, et Sartre pole *kunagi* toetanud stoitsistlikku vabaduse mõistet“ (Catalano 2010: 61). Catalano tugineb Sartre’i „Dialektilise mõistuse kriitikas“ välja öeldule, mille kohaselt inimesed ei ole vabad igas situatsioonis, nagu väitsid soikud, vaid vastupidi: nad on orjad. Mingil põhjusel laiendab Catalano seda kogu Sartre’i filosoofiale. Ta arvab ka, et varase Sartre’i halva usu käsitus on ühitatav Sartre’i hilisema Genet’ uurimusega, st varase Sartre’i halva usu kategooria on ka selle puhul üsna ühemõtteliselt rakendatav (samas: 103 jm). Seega kipub ka Catalano Sartre’i filosoofias toimunud muutusi kahe silma vahele jätma. Ta näib ignoreerivat ka tõsiasja, et mahukas uurimuses ei räägi Sartre kordagi Genet’ halvast usust, kuigi arvestades tema varasemat filosoofiat, saanuks ta seda teatud puhkudel teha. Mõnevõrra küsitav on ka see, kas ja kui võrd oli Jean Genet Sartre’i jaoks autentsuse etalon, nagu seda on tõlgendanud Thomas Flynn (vt Flynn 2014: 275–277). Hiljem näeme, et Genet’ võimalikust autentsusest saab rääkida objektiivsete tähenduste, väärtuste, võimaluste ning piiratud eneseteadvuse kontekstis ainult tinglikult.

Kui püüda sekundaarkirjanduses valitsevaid meeleolusid kuidagi kokku võtta, siis võib täheldada, et üks osa autorites on suhteliselt reduksionistlik, kuid tähelepanelikumad autorid kõike ühe puuga ei löö – autentsuse eetika kategooriates kogu Sartre’i filosoofiat ei analüüsi ja ei väida ka, et subjektiivsuse ontoloogia oli Sartre’i filosoofias alati sama. Näiteks Thomas Busch ütleb, et meil on tegu kahe väga erineva subjektiga: üks on tingimatu ja sõltumatu, teine aga dialektiline, teisesusest läbistatud ja arenev. Alguses domineerib esimene, hiljem teine; ning kokkuvõttes muutub Sartre’i filosoofia aja jooksul üsna drastiliselt. Võiks ka korrata, et üks Sartre’i filosoofias esinev vabadus on subjekti struktuuri kuuluv maailmast sõltumatu vabadus, millega kooskõlas elamine nõuab vahel siiski teatavat tähelepanu (autentsuse valik), teine aga maailmast sõltuv, praktiline vabadus. Küsimus on nüüd selles, milline oli Sartre’i subjekti käsitluse kulg ning millal mainitud ja veel mainimata muutused aset leidsid ja millal rõhuasetuste nihked toimusid ja milles need seisnesid. Kas

Sartre'i vabadusekäsitluse ja selle rolli muutus subjekti konstitutsioonis on suures osas vaid näiline ning Sartre kirjeldab elu jooksul lihtsalt ühe ja sama vabaduse erinevaid tahke? Oletan, et siiski mitte. Nendele küsimustele täpsemaks vastamiseks tuleb tähelepanelikult vaadelda Sartre'i subjektikäsitluse arengulugu, uurida kõiki asjassepuutuvaid teoseid eraldi ning püüda mitte liialt tõlgendada neid eelnevate ja järgnevate kirjatööde valguses. Nüüd sellega algust teemegi.

3. „IMAGINATSIOON“ (1936)

1936. aastal ilmunud „Imaginatsioon“ (*L'Imagination*) on aluseks Sartre'i 1940. aastal ilmunud „Imaginaarsele“ ning täidab ühtlasi head sissejuhataja rolli tema filosoofiasse. See on ka Sartre'i kõige esimene avaldatud filosoofiline teos. Mõned teemad, mis puudutavad fenomenoloogiat, intentsionaalsust ja teadvust, on nähtaval juba siin. Põhifookuses on muidugi, nagu ütleb raamatu pealkirigi, kujutlusvõime ja sellega seonduv. Tegemist on temaatikaga, mille suhtes hilisem Sartre kuigivõrd oma vaateid ei muuda (vt Rybalka, Pucciani 1981: 14). Ning just kujutlusvõime on see, millelt tõukub nii Sartre'i vabaduse kui ka teadvusekäsitlus. Imaginatsioon huvitas Sartre'it võimaliku vabaduse dimensioonina.

Mis eristab taju ja kujutlusvõimet? Eimiski. Täpsemalt, kujutlusvõime objektiks on miski, mida olemas ei ole. Selle teeb võimalikuks teadvuse negeeriv, olematuse saarekesi loov võime. Nagu näeme, on „negatsioon“ mõiste, millele Sartre ehitab hiljem kogu oma teadvusekäsitluse. Samuti saab selle teose sissejuhatuses oma alguse kahe olemisviisi, inertse endas-olu (*en-soi*) ja spontaanse²⁸ endale-olu (*pour-soi*), pikemalt öelduna, iseendas-olemise (*l'être-en-soi*) ja enda-jaoks-olemise (*l'être-pour-soi*) eristus (IM: 3–4), mis läbib ühel või teisel moel kogu Sartre'i filosoofiat. Vastuse otsimine epistemoloogilist laadi küsimusele viis edasi ontoloogilise problemaatika ning nende põimumise juurde.

Teadvus ehk endale-olu on erinev asjast sellepärast, et ta on enda jaoks endale antud. Asja olemine on teadvuse spontaansusest sõltumatu; asjade inertsus ise säilitab nende autonoomiat. Asi on olemas ka siis, kui teadvus talle tähelepanu ei pööra (IM: 4). Tavamõistuslik realism on Sartre'i mõtlemisele olnud omane algusest peale – ta eeldab teadvusest sõltumatu maailma olemasolu. Olemist ta sulgudesse ei pane. Sellest lähtuvalt saab kergesti vahet teha asja kujutluspildil ehk kujutisel (*l'image*) ja asjal endal. Lisaks on vaja kedagi, kes suudaks kujutluspilti ja asja piisava selgusega eristada. Kujutluspilt on alati kellegi kujutluspilt.

Kas see kõik pole enesestmõistetav? Kellega Sartre siin diskuteerib? Sartre oponeerib kõigepealt Epikurose simulaakrumite teooriale, mille järgi asjad emiteerivad iseendaga sarnanevaid kujutisi. Ontoloogilises plaanis on kujutis asjast sellisel juhul lihtsalt „vähem asi“, kuid siiski asjaga sarnaselt (st ise-seisvalt) eksisteeriv nähtus. Sartre'i hinnangul oli taoline „naiivne ontoloogia“ minevikus üsnagi levinud (IM: 6–7).

Sartre'i tõlgenduses oli Descartes'i jaoks kujutluspilt pärit kehalis-mehaanilisest maailmast; teadmine seevastu, sh teadmine kujutisest²⁹ kuulus mõistuse ja vaimse maailma juurde. Esimene neist, kujutis, on maailma fragmentaarsete kildude kogumina pool- ja ebatõdede ning segaste ideede allikas, teine aga,

²⁸ Spontaanne on „(...) eksistents, mis iseenesest määratleb end eksiteerima. Teiste sõnadega, eksisteerida spontaanselt on eksisteerida enda jaoks ja iseenesest“ (IM: 112–113).

²⁹ Descartes'i järgi on kujutlusvõime taandatav „teadmisele kujutisest“ (IM: 9).

mõistus, mis võib olla suunatud ka kujutluspildile, on tõe ja puhaste ideede läte. Mõned kujutised on siiski rohkem tõesed kui teised (täiesti fiktiivsed), kuid see, kuidas neid eristada, pole Descartes'i filosoofias siiski päris selge. Teadmist ja kujutlusvõimet eristab Descartes'ist paremini Spinoza, kuid ka tema filosoofias taandub kujutis degradeerunud mõtteks. Ka Leibnizi filosoofias on seos empiirilis-imaginatiivse ja puhta teadmise vahel hägune. Tema püüdis probleemi lahendamiseks kujutised intellektualiseerida, seletades, et kujutluspildid on omavahel seotud mitte mehaaniliselt, nagu arvas Descartes, vaid alateadvuse abiga ja selle kaudu. Alateadvus peaks kujutiste lõputus hulgas mingi korra looma. Niisugustena on kujutluspildid lihtsalt maailma representatsioonid, mis ideedest oluliselt ei erinegi, või kui erinevad, siis ainult selgusastme poolest. Vastupidine käsitlus on aga näiteks Hume'il, kes üritas mõtted taandada empiirilis-imaginatiivsele materjalile. Mõlemad viimati nimetatud käsitlused on puudulikud, sest mõelda võib ka mitte-meelelisest ning brutaalsetel ratsionaliseerimata kujutistel on ideedega vähe ühist (IM 9–16).

Laskumata siinkohal detailidesse, võib kokkuvõtvalt öelda, et suure osa probleemist on põhjustanud tollal üldiselt levinud eeldus, et kujutlemine pole põhimõtteliselt erinev objekti meelelisest tajumisest. Seda eeldust võis märgata nii Descartes'i, Hume kui ka Leibnizi juures. Sartre nimetab sellist käsitlust ka assotsiatsioonismiks (IM: 18 jm). Tänapäeval on nimetatud eristus küll enesestmõistetav, aga siis ei olnud see veel nii. Tollane kujutise „asjastamine“ kätkeb aga juba eos kogu inimolu käsitlemist asjana, mida näiteks psühhologism on viljelenud ja viljeleb ehk tänini. Assotsiatsioonism üldisemalt on käsitlus, mille kohaselt psüühilised nähtused alluvad assotsiatsioonireeglitele ja toimivad nende kaudu.

Ettekujutus kujutlusvõime ja meeletaju identsusest seati mõnevõrra kahtluse alla romantismiajal. Samas hakkasid sel ajal inimhinge analüüsimisel prevaaleerima mehhanistslikud ja deterministslikud eelarvamused. Otsiti kujutluspildi aatomeid ja psüühilisi nähtusi lahati nende inertsete koostisosade ja väliste relatsioonide kaudu. Levisid ka assotsiatsioonismi vormid, mis püüdsid psüühilised nähtused redutseerida kas kujutluslikele, intellektuaalsetele või aistingulistele assotsiatsioonidele (IM: 21–39). Selliselt nähtud inimene sarnanes masinaga.

Assotsiatsioonismile lisaks ja osaliselt ka vastukaaluks tekkis Bergsoni käsitlus teadvuse voolust. Selle järgi pole teadvuse sünteesimise võime lihtsalt üks teadvuse omadus teiste seas, nagu seda mõisteti enne, vaid kogu teadvus on sünteetiline, st mitte niivõrd passiivselt vastu võttev, vaid aktiivselt tõlgendav teadvus. Maailm on kujutiste, mis võivad jääda ka tajumata, voolav kogum. Teadvus on üks maailma osa. See võib olla pelgalt potentsiaalses seisundis, ilma esemeta ja ka iseendast teadlik olemata. Teadvuse ja maailma vahel valitseb sünkroonsus. Sartre'i meelest ajas Bergson lihtsalt, lisaks paljudele muudele obskuursustele ja küsitavustele, teadvuse ja maailma segamini. Ajalooliselt välja kujunenud teadvuse nägemine asja sarnasena aga säilib; samuti säilib kujutiste nägemine asjade sarnasena, olenemata nende mobiilsusest ja voolavusest. Seega jääb ka Bergsoni puhul küsitavaks, kuidas on ühes ja samas teadvuses seotud mehaaniline assotsiatsioonide kulg selle spontaanse ja loomingulise

aktiivsusega ning ka mälu/meenutamisega. Kuidas erinevad tajumine ja kujutlemine? Maailma ei saa taandada assotsiatsioonidele, nagu Bergson kipub tegema, sest sellel on omad seadused, sõltumata meie assotsiatsioonidest (IM: 39–65).

Psühholoogismi, mille kohaselt inimene käitub (ja mõtleb) vastavalt psüühilistele seaduspärasustele, ründas jõuliselt Husserl ning ühtlasi temalt ja/või kartesiaanlusest inspiratsiooni ammutanud filosoofid/psühholoogid (Marbe, Binet, Messer, Bühler jt). Üldiselt öelduna, nemad ei püüdnud teadvust tõlgendada mitte niivõrd psühholoogiliste andmete kaudu, vaid pöörasid rohkem tähelepanu teadvuse transtsendentaalsele sfäärile, mis ise pole seletatav teadvusele antud sisude kaudu, vaid teeb nende sisude kogemise võimalikuks. Teadvuse transtsendentaalne sfäär võib olla andmetest rohkem või vähem täidetud. Sellest aru saamine teeb võimalikuks kujutluspiltide kui selliste uurimise; ja sellelt saavad tekkida vajalikud eristused, ehkki nimetatud mõtlejad Husserli näidatud suuna potentsiaali täiel määral veel ei mõistund ja ära ei kasutanud. Vähemalt osaliselt säilis nende mõtlejate puhul arusaam inertsest kujutisest – see on spontaansete mõtlemisele toeks olev psüühiline nähtus, mis allub mehaanilistele reeglitele. Sisuliselt on siin tegemist jällegi ka mina ühtsuse probleemiga, sest mina arvatakse olevat, lähtuvalt kartesiaanlikust vaimust, üheaegselt nii mehaaniline kui spontaanne (IM: 65–76).

Erinevalt mõnest mainitud ja mainimata autorist on Sartre'i meelest ilmne, et kujutluspilt ja meelepilt on põhimõtteliselt erinevad asjad. Praktilises elus ei aeta neid pea kunagi sassi. Kujutisi ei pea ootama, nagu meeleliselt antud asju, sest need ei allu välistele mehaanilistele seadustele (IM: 102–105). Küsimus kummagi tõesuse järele, mis mõne filosoofi, näiteks Descartes'i puhul, tekkis, ei puutu kuigivõrd asjasse, sest kujutluspildi ja meeleanndmete eristamisel näeb teadvus seda vahet spontaanselt juba ise. Kui meeleanndmed on antud kui tõesed, siis kujutluspiltide puhul on tõe küsimus vale küsimus, sest kujutleval teadvusel puudub vastav pretensioon.³⁰ Ka väärpertseptsioon jääb pertseptsiooniks ning ei muutu eksimuse tõttu kujutluspildiks. Säärased eksimused on tavaliselt lihtsalt ebapiisava tajumise tulemuseks, millest omakord tuleneb vale otsustus. Kujutlus- ja meelepiltide vahel, kui neid kirjeldada isoleeritult, st lahus intentsioonidest ja antuse viisidest, ei tundu olevat nende omadustest lähtuvat püsivat kvalitatiivset ja kvantitatiivset erinevust ning sellest (isoleeritusest) johtuvalt tekib Sartre'i järgi ka tõese kujutise probleem ehk küsimus sellest, kuivõrd kujutluspilt maailmale vastab. Ühtlasi tekib sellega seoses ka küsimus, kuivõrd vastavad tõe meeleandmed, sest kõik andmed muutuvad kujutisega sarnaseks, st hüpoteetiliseks. Aga teadvus ei otsusta meelelise pildi ja kujutluspildi erinevuse üle hiljem kahte pilti alles hiljem võrreldes, nagu mõni assotsiatsioonist (Taine) näis arvavat. Ja mille põhjal teadvus saakski neid eristada ja otsustada nende tõesuse

³⁰ Kujutise tõesuse probleem tekib pisut hiljem korra ka Sartre'il endal – seoses temporaalsusega. Kui ajalise avab imaginatsioon, siis osutub näiteks minevikus toimunud sündmus suures osas „tõseks kujutiseks“.

üle? Selleks oleks vaja ju midagi kolmandat, mille taustal neid kahte võrrelda (IM: 82–99).

Sartre on teinud paljude näidete varal selgeks, et imaginaarset kujutist ei saa meelelisest pildist selgelt eristada alles tagantjärele, mingite spetsiaalsete karakteristikute kaudu. Ehk siis: kui kujutis pole meile juba algselt antud kui kujutis, pole ka hilisematest analüüsides enam mingit kasu, kuna „(...) mul on võimatu formeerida kujutist ilma et ma teaks, et ma seda formeerin (...)“ (IM: 99). Spontaansus on iseenda suhtes läbipaistev aktiivsus (IM: 108).³¹ Teadvus peab olema eneseteadlik juba sellepärast, et mitte lootusetult segi ajada kujutisi ja meelteandmeid. Ka mõtlemise ja kujutlusvõime erinevuste uurimisel tuleb vaadelda seda, kuidas need on antud teadvusele, mitte aga näiteks seda, kuidas kehalised afektsioonid neile vastavad, sest „keha ei selgita midagi“ (IM: 107). Keha on kõigest üks läbitungimatu asi maailmas.

Teadvuse tegevust mehaanilised või assotsiatiivsed seadused juhtida ei saa. Selles ei saa olla isegi kujutisi ühendavaid seadusi. Teadvus pole asi. Kõik „asjalik“ ja opaakne jääb temast väljapoole. Tegelikult kõik seninimetatud autorid, kellega Sartre oma teoses diskuteerib, tegid suuremal või vähemal määral selle vea, et püüdsid teadvuse redutseerida „väliste seostega ühendatud inertsete sisude kollektsooniks“ (IM: 109), nagu Sartre ütles Hume'i kohta. Aga teadvus mitte ei kollektseoneeri, vaid sünteesib meeleteandmeid ning kujutluspilte, kusjuures meeleteandmete sünteesi kirjeldab Sartre passiivsemana kui „passiivset geneesi“ (IM: 110–111).

Järk-järgult saab selgemaks, mida Sartre mõtleb selle all, et teadvus formeerib kujutisi. Kõigepealt: mõte ei saa luua kujutisi, kui kujutisi mõista asjadena, sest spontaansus (mis mõtlemise juurde kuulub) ei saa luua inertseid asju (IM: 111). Teiseks: ainus teadvuse eksisteerimise viis on olla oma eksisteerimisest teadlik. Juba sellel põhjusel ei saa ta mõjutada midagi, mis on temast väljaspool; ta ei saa näiteks eimiskist luua midagi – antud juhul siis kujutisi – ning ta ei saa midagi alateadvusest võtta või sinna tagasi asetada (IM: 112–113). Sartre'i defineeritud teadvus on midagi täiesti enesega piirnevat. Nüüd on kaks võimalust: kas kujutis on midagi inertset (nagu meeleline sisu), mis tähendab, et meil puudub võimalus kujutisi valida, või on see teadvuse enda olemisviis, mis tähendab, et kujutlev teadvus kogeb kujutise puhul ainult seda, mida ta ise sinna on pannud. Kujutis ei saa olla midagi vahepealset või kombineeritud. Esimesel juhul pole imaginatiivne kujutis eristatav meelelisest pildist. Seega tuleb eelista teist võimalust. Kujutisest kui teadvuse struktuurist kirjutab Sartre:

³¹ Teadvuse aktiivsust ei saa mõista nii, et teadvus loob või mõjutab meeleteandmeid, sest meeleteandmete vool on teadvusest sõltumatu, nagu ütleb Sartre (IM: 110). Teadvus on lihtsalt meeleteandmete voolu tunnustaja. Sartre on nõus Husserliga, et „(...) meelelise sisu ühendamise printsiip on *passiivne genees assotsiatsioon* kaudu, mille olemuslikuks vormiks on temporaalne vool“ (IM: 110). Seega pertseptiivne teadvusakt on kujutlevaga võrreldes siiski mõnevõrra passiivsem.

Eksisteerib „kujutise“ *fakt* ja see fakt on teadvuse taandamatu struktuur. Kui ma äratan oma sõbrast Peetrist kujutise, siis ma ei tee vääratsustust oma kehalise seisundi kohta, vaid mu sõber Peeter *ilmneb* mulle. Tõepoolest, ta ei ilmne mulle kui *objekt*, kui käesolevalt presentne, kui „seal“. Kuid ta ilmneb mulle kui *kujutletud* (IM: 122–123).

Kõige läbinägelikum ja edukam teadvuse ja selle struktuuride uurija oli kahtlemata Husserl. Tema fenomenoloogia ülesanne oli teadvuse transtsendentaalsete struktuuride reflektiivne kirjeldamine. Selle eesmärgi nimel pani Husserl sulgudesse paljud tollal valitsenud eelarvamused, distantseerudes „loomulikust hoiakust“, st ta keeldus maailma (või mille iganes) olemise või mitte-olemise kohta midagi väitmast. Tema meetodit nimetatakse fenomenoloogiliseks *epocheks*. Teiseks fenomenoloogia eesmärgiks on olemuste uurimine, st selle kirjeldamine, mis moodustab ühe või teise uuritava nähtuse tuuma (IM: 125–128).

Teadvuse tähtsaimaks omaduseks on Husserli järgi intentsionaalsus, st suunatus millelegi. Sartre on sellega nõus. Teadvuse objekt, ükskõik, mis see ka ei oleks, on teadvuseväline, st transtsendentne. Seega ei ole maailm Sartre'i meelest midagi teadvusesisest.³² Teadvusel on küll ka sisu, aga see sisu pole teadvuse objekt – eksisteerivad teadvuse subjektiivsed, immanentsed elemendid, mille kaudu teadvus on objektile suunatud, kuid mis ise ei ole teadvuse objektiks. Näiteks visuaalne impressioon punasest, mis ise ei ole punane. See on subjektiivne materia, *hyle*, teadvuse immanentne konstitutiivne element, mis on justkui pool-objekt, võrreldes objekti endaga. See on teadvuse enda juurde kuuluv koostisosa; siia kuuluvad visuaalsed või taktilised andmed, mida erinevad intentsionaalsed aktid n-ö „elustavad“. Aga kujutis ei ole teadvuse sisu (nagu ta pole ka teadvuse objekt), vaid kujutlev intentsioon või intentsionaalne struktuur. Kujutiste loomise intentsioon ning selle materia on lahus kujuteldavast endast, st objektist, mida ette kujutatakse või millele kujutis on suunatud; kujutluspildi objekt on transtsendentne, seda isegi siis, kui me kujutleme midagi, mida olemas ei ole. Sellega taastab Husserl näiteks kentauri transtsendentse olemise (IM: 129–132).

Kujutis on miski, mille kaudu teadvus on oma objektile suunatud. Husserli meelest ei erine kuigivõrd kujutiste ja pertseptsioonide *hyle* ehk subjektiivne materia, vaid pigem intentsioon. Kuna intentsioonid on suunatud objektile, aga pärast *epoche* teostamist ja maailma sulgudesse võtmist pole Husserlil põhjust teadvuse-maailma paarist enam rääkida, rakendab Husserl selle paari kirjeldamisel *noesise* (mis kätkeb endas intentsionaalset ja tähendust-andvat akti) ning *noema* kui teadvuse objekti (või täpsemalt: „esemelise mõtte“) mõisteid. Sartre'i meelest aga on pärast reduktsiooni raske, kui mitte võimatu, eristada kujutisi, millele reaalselt midagi vastab, nendest, millele midagi ei vasta. Kentauri ja puu *noema* on põhimõtteliselt samavõrra olemas. Lisaks, nagu öeldud,

³² Sartre tõlgendab Husserlit realistlikus võtmes. Hiljem märkab ta, et Husserl on märksa idealistlikum, kui ta esialgu arvas.

pole olemas väliseid kriteeriume, mille abil eristada kujutluspilte meelepiltidest. Küsimus saab olla ainult teadvuse motivatsioonis konstitueerida kas siis kujutluspilt või meelepilt. Motiive ühe või teise eelistamiseks on aga raske leida, sest psüühiline materia on mõlema puhul ikkagi sama (IM: 134–140).

Husserl kirjeldab kujutlemist ja otsustamist kui aktiivset sünteesi, aga meele-taju kui passiivset sünteesi. Sartre üldiselt nõustub sellega, aga ütleb ikkagi, et selline kirjeldus on ebatäielik, sest sellel tundub olevat liiga palju vahevorme. Tegelikult jääb teoses esitatud põhiküsimusele selge vastus ikkagi leidmata, sest Sartre'i meelest peab kujutis, eriti meeleliselt „ebatõene“ kujutis, meelepildist eristuma ka kuidagi teisiti kui ainult intentsioonide kaudu. Võib-olla erineb ikkagi kuidagi nende psüühiline materia, erinevalt sellest, mida arvas Husserl? Pole päris selge. Sellegipoolest on Husserli poolt pakutud lahendused täieliku-mad positiivse psühholoogia pakutuist, sest viimased kaldusid looma seletusi oma eelarvamustest lähtuvalt. Enamasti seisnes nende eksitus selles, et kujutist nähti asjana, aga mitte intentsionaalse aktina (vt IM: 140–144).

Oponentides atomistlikele, empiristlikele, mehhanistlikele, teadvuse suhtes dualistlikele (teadvust lõhestavatele), assotsiatsionistlikele, idealistlikele ja psühholoogistlikele käsitlustele, jõudis Sartre järelduseni, et kujutis ei saa olla muu kui teadvuse tüüp. „Kujutis on subjektiivsus“ (IM: 93) ja see subjektiivsus on eneseteadlikuna „spontaanne teadvus kujutisest“ (IM: 99). Üldiselt puuduvad teadvuses passiivsed elemendid, sest iga teadvus on akt ja tegu, kuigi mõnikord osutub teadvus pelgalt passiivsevõitu tunnistajaks. Siiski on ka pertseptiivne teadvus sünteesiv teadvus, kuigi võrreldes pertseptiivse teadvusega on imagi-natiivne teadvus „aktiivne süntees“ (IM: 140–141). Kujutluspildi puhul saab teadvus valida, mida ta ette kujutab ning teistpidi: kujutises on ainult see, mida teadvus sinna asetab. Paljudele Sartre'i poolt kritiseeritavatele lähenemistele oli omane eeldus, et teadvus (ja kujutluspilt) on midagi asja sarnast, mida juhivad välised ja teadvusest sõltumatud seadused. Aga teadvus ei ole asi, samuti nagu ei ole asi kujutiski. Sartre'i filosoofiline rahulolematuse inimolu esemestamisega on mõnevõrra sarnane problemsituatsiooniga, millelt tõukus ka Heideggeri filosoofia. Ühes Bergsoniga arvas Sartre, et teadvus on spontaanne ning koos-kõlas Husserliga leidis ta, et teadvus on intentsionaalne, sünteetiline, enese-teadlik, transparentne, ning et teadvusel on teatav subjektiivne sisu; teisest küljest esineb Sartre'il juba siin kahtlusi Husserli fenomenoloogilise redukt-siooni suhtes, sest see osutus üheks oluliseks takistuseks meeleliste ja imagi-naarsete kujutiste eristamise juures.

4. „EGO TRANSTSENDENTS“ (1936)

1934. aastal kirjutatud, kuid 1936. aastal trükivalgust näinud „Ego transtsendents“ (*La transcendance de l'ego*) jätkab intentsionaalse teadvuse ja sellele antud objektide uuringutega.³³ Selline ülesande püstitus on väga sarnane Edmund Husserli fenomenoloogiliste taotlustega ja pole ka saladus, et Sartre oli selle essee kirjutamise ajal tugevalt Husserli mõju all.³⁴ „Ego transtsendents“ on motiveeritud pealtnäha tühisest lahkarmamusest Husserliga: küsimuse all on see, kas teadvuses või selle taga leiduvad mingid mehhanismid, mis selle tegevust suunavad ja juhivad. Husserl oma hilisemates teostes (alates „Ideedest“) leiab, et sellise instantsi, mida ta nimetab transtsendentaalseks või ka puhtaks egoks, olemasolu tuleb eeldada, Sartre aga vaidleb sellele vastu. Võib öelda, et läbi selle poleemika tekivad uued, eksistentsialistliku filosoofia osised.

Hoolimata mõningatest lahkarmamustest suhtub Sartre tol ajajärgul Husserli fenomenoloogiasse suure lugupidamisega. 1939. aasta algul esmakordselt ilmunud lühiessees „Husserli fenomenoloogia fundamentaalne idee: intentsionaalsus“ väljendab Sartre põlgust tollal Prantsusmaal valitsenud neokaantiaanlike sugemetega psühholoogismi suhtes, nimetades seda „digestiivseks filosoofiaks“. Õgardlik on too filosoofia seetõttu, et püüab olemise „alla neelata“, teadvuse sisuks (teadmiseks) redutseerida ja sellega elutuks udukoguks muuta (KE: 41). „Husserl on pannud õuduse ja võlu tagasi asjadesse“ (KE: 45) tema geniaalse avastuse – intentsionaalsuse printsiibi – kaudu. Kui teadvus on teadvus millestki (aga mida muud ta saakski olla!), siis puudub sellel juba definitsiooni järgi seemus; järelikult on olemine alati „väljaspool“. Ja järelikult on naine armastusväärne mitte sellepärast, et mina otsustan nii, vaid sellepärast, et armastusväärsus on naise enda juurde kuuluv omadus (KE: 42–45). Ka siin tõlgendab Sartre Husserlit küllaltki realistlikus võtmes, ent üsna vabas vormis ütleb ta ka seda (võib-olla isegi pisut erinevalt sellest, mida ta rääkis „Imaginaarses“ *hyle*’i kohta), et teadvusel puudub sisu.

„Ego transtsendentsis“ esitatud põhiteesi järgi on minu ego maailmas samamoodi kui ükskõik kelle ego. See pole teadvuse sees ei formaalselt ega ka materiaalselt. Teistmoodi on seni arvanud enamik psühholooge ja filosoofe, kaasa arvatud „Imaginatsioonis“ kritiseeritud psühholoogid, aga ka Kant ja Husserl. Kanti, eriti aga postkantiaanide järgi tuleb formaalset mina³⁵ eeldada juba selleks, et minu kogemus oleks minu oma. Husserl kirjeldab transtsendentaalset

³³ „Ego transtsendents“ on arvatavasti vähemalt põhiosas kirjutatud pisut varem kui „Imaginatsioon“.

³⁴ Robert Denoon Cummingi andmetel oli Sartre lugenud Husserli mahukamate tööde hulgast ainult „Ideede“ esimest osa, seda aastatel 1933–1934; vähemalt ta ise mäletas seda nii (Cumming 1991: 33). Seega tuleks täpsustada, et Sartre’i Husserli-kriitika näol on tegu hilise Husserli kriitikaga. „Imaginatsioonis“ mainis Sartre siiski ka Husserli teisi teoseid, samuti räägib ta ka siinses essees lisaks veel „Kartesiaanlikest meditatsioonidest“.

³⁵ Sartre lahutab essee alguses formaalse mina (pr *Je*) psühhofüsioloogilisest minast (pr *moi*). Hiljem aga, kui selgub, et formaalset mina ei ole, tõlgendab ta neid kui ego (psühhofüsioloogilise mina) kaht poolt, kus *Je* on aktiivsem osa, tegutsev mina.

mina *epoche* kaudu – see pole tema jaoks lihtsalt kogemuste võimalikkuse tingimus, formaalne hüpostaas, vaid transtsendentaalne tõsiasi, mis konstitueerib omakorda psühhofüüsilise mina ning mille kiired läbivad kõiki minu kogemusi. See on minu kogemuste formaalne võimalikkuse tingimus, mis on ise samuti personaalne. Seega on Husserli fenomenoloogias kirjeldatud justkui kahte mina. Sartre küsib, kas ühest minast ei piisa? (ET: 1–3).

Husserli järgi on miski teadvusele immanentne siis, kui kõik selle osad on kätketud ühte teadvuskogemusse. Seega on materiaalsed objektid transtsendentsed, sest neid saab lõputult uurida, psüühilised nähtused aga immanentsed, sest need on korraga terviklikult antud. Sartre aga soovib tõestada, et ka ego või mina on ainult transtsendentne. Või täpsemalt: transtsendentaalset või immanentset mina ei ole olemas ja seda ei pea ka eeldama; on ainult transtsendentne mina, mis on küll teadvuse poolt konstitueeritud, aga konstitueerija ise on sellisel juhul paratamatult impersonaalne (kui ta oleks personaalne, oleks meil jälle kaks mina). Transtsendentaalset kogemusi ühendavat mina ei pea eeldama sellepärast, et teadvus ise on intentsionaalne – ta on juba ise sünteesiv ja kogemusi ühendav. Intentsionaalsuse kaudu teadvus „transtsendeerib ennast“, st ta ühendab oma kogemusi nii, et minnes endast välja, näiteks minevikukogemuste juurde, seob ta need käesolevatega. Ka Husserl räägib teadvuse retentsioonist, mis põhimõtteliselt tähendab vanade kogemuste sidumist uutega (vt ET: 3–4).

Sartre'i teadvusekäsitlus rajaneb paljuski Husserli intentsionaalsuse printsiibi radikaliseerimisel – teadvuse kogu reaalsus ammendub intendeerituses oma esemele. Midagi kolmandat pole teadvusele antud. Teadvuse seadus on olla teadvel, aga kui tema olemist suunaks, juhiks või mõjutaks midagi muud, siis sekkuks tema olemisse mitte-teadvus või mõni teine teadvus. Teadvus on loomulikult ka eneseteadlik. „Ja ta saab endast teadlikuks *niivõrd, kuivõrd ta on teadlik transtsendentsest objektist*“ (ET: 4). Teiste sõnadega, teadvus, välja arvatud reflektiivne teadvus, ei ole positsionaalne eneseteadvus, st ta pole iseendale kunagi objektiks. Tema objekt on temast väljaspool. Mittereflektiivse, eelreflektiivse ehk mittepositsionaalse (ka: „esimese astme“, nagu Sartre vahel väljendub) teadvuse objekt ei saa olla ei formaalne ega ka füüsiline mina (vastasel korral oleks see juba reflektiivne teadvus), kuid kuna teadvus on absoluutne, st läbinisti eneseteadlik ja enesega piirnev, siis ei saa see mina ka kuidagi teadvuses sisalduda.

Sartre'i esimeseks argumendiks Husserli puhta ego vastu ongi see, et kogemuses midagi sellist lihtsalt ei ole, juba definitsiooni järgi ei ole selle jaoks kohta; ja teiseks, kui selle olemasolu ikkagi eeldada, siis minnakse vastuollu intentsionaalsuse printsiibiga: „Tõepoolest, see üleliigne mina on tegelikult takistuseks. Kui ta eksisteeriks, siis ta eraldaks teadvuse vägivaldselt iseendast, ta jagaks selle osadeks, lõigates läbi iga teadvuse nagu tume mõõk. Transtsendentaalne mina on teadvuse surm“ (ET: 4). Selle eeldamisel poleks teadvus enam transparentne ega absoluutne – ta ei piirneks ainult iseendaga ega poleks ainult iseenda allikas. Teadvuse jaoks on olemine ja nähtumine seesama (ET: 5). Transtsendentaalne mina tuleb ise allutada fenomenoloogilisele reduktsioonile, st tema olemine tuleb panna kahtluse alla (ET: 9). Transtsenden-

taalset või formaalset mina pole olemas, sest igasugune mina saab olla ainult transtsendentne mina.

Tavaliselt pole kuigivõrd transparentne meetod, mille kaudu mina tuvastatakse – refleksioon ehk ennast objekteeriv teise astme teadvus. Sartre'i tõlkija Sarah Richmond ütleb eessõnas: „Reflektiivne suhtumine pigem *loob* kui *avastab* mina (...)“ (Richmond 2004: x). Kuna refleksioon muudab seda, mida ta uurib, pole see kuigi usaldusväärne meetod enese kohta millegi teada saamiseks. Teisest küljest aga, kui refleksioon ainult petaks ja/või modifitseeriks, siis ei saaks olemas olla ei Husserli reflektiivset teadvuse struktuure uurivat meetodit ega tegelikult ka Sartre'i enda Husserli kriitikat. Sellepärast tuleb Sartre'i meelest vahet teha puhtal ja ebapuhtal refleksioonil. Ebapuhas ehk tavapärane refleksioon ütleb rohkem, kui ta hetkel teab. Näiteks konstitueerib see transtsendentse objekti „vihkamine“, mille tähendus ulatub kaugemale hetkel antud vihast, viidates ka tulevikule ja minevikule. Vihkamise olemine ja nähtumine ei kattu. (vt ET: 13). Ka „mina mõtlen“ on ebapuhtast refleksioonist kantud otsustus, sest teadvus, mis nii väidab, pole enam teadvus, mis mõtleb. Või täpsemalt: objekt „mina mõtlen“ ei esita enda jaoks objekti, mida ta siis kirjeldab kui „mina mõtlen“, sest algse mõtleva teadvusega „mina“ ei kaasne ning teiseks, teadvus, mis ütleb „mina mõtlen“ ei mõtle enam päris sedasama mõtet, mida ta oma reflektiivses otsustuses väljendab (ET: 6). Puhas refleksioon seevastu on ideaalsel juhul ainult hetkelist olukorda kirjeldav tegevus.

Refleksioon teeb end iseenda jaoks objektiks, olles samal ajal teadlik ikka veel objektist, millele ta on suunatud (laud, matemaatiline tõde vms) ja sellisena on see positsionaalne eneseteadvus. See on ühtne teadvus, kus reflekteeritud pool on aktiivse ja funktsioneerivana ka veel oma objektist teadlik. Teisest küljest säilib ka reflekteeriva teadvuse mittepositsionaalne iseloom sedavõrd, kui teadvuse reflekteeriv pool on iseendast mittepositsionaalselt reflekteerijana teadlik. Ka reflekteerivat teadvust saaks omakorda reflekteerida ja siis oleks see juba kolmanda astme teadvus. Selline tegevus ei tundu aga tavaliselt kuigivõrd vajalik (ET: 5–6). Veel kord: refleksioonis jaguneb teadvus reflekteeritavaks ja reflekteerijaks, kusjuures reflekteeritav teadvus on teadlik transtsendentsest objektist (mingi ese, psüühiline kvaliteet vms), aga reflekteerija on lisaks veel mittepositsionaalselt teadlik endast kui reflekteerijast. Seega positsionaalne, teise astme teadvus esitab mina endale objektiks, aga lisaks on ta veel endast mittepositsionaalselt teadlik.

Refleksioon modifitseerib teadvust selles mõttes, et ta loob midagi, mida seal enne ei olnud – mina. Kuid see mina pole haaratud tervikuna, see pole immanentne objekt, sest selle kõikvõimaliku küljed pole haaratud üheaegselt, ega ka apodiktiline objekt, nagu arvasid näiteks Descartes ja Husserl – refleksioon võib teha vigu. Ego pole sama, mis reflekteeritav teadvus. Ta on antud selle kaudu kui opaakne objekt, justkui „kiviklibu vee põhjas“ (ET: 9). Mina on omapärane nähtus: ühest küljest on ta konstitueeritud, kuid teiselt poolt reaalselt eksisteeriv asi. Teadvus ei vaja oma eksisteerimise jaoks refleksiooni (ET: 9). Selles mõttes, ütleb Sartre, on reflekteerimata teadvus autonoomne.

Nii nagu pole vajalik eeldada formaalse mina olemasolu eelreflektiivses teadvuses, pole ka vajalik eeldada materiaalse mina kohalolu selles. Mõned teooriad, näiteks prantsuse moralistide ja psühholoogistide omad, on seda ikkagi eeldanud – näiteks on nende järgi vajalik mingi psühhofüüsilise mina olemasolu, mis mu ihasid ja vajadusi juhiksid. „Ihalev mina“ näib sellisel juhul vajalik. Kuid Sartre'i meelest on ka iha antud eelreflektiivselt kui impersonaalne ja objektide endi juurde kuuluv omadus: näiteks kui Peeter näib abi vajavat, siis on ta meile antud kui abi vajav Peeter ning minu abistavate motiivide reflekteerimine pole seejuures üldse vajalik. (ET: 10–11). Mõnikord võib refleksioon spontaanse elu suhtes isegi takistuseks osutada, sest see modifitseerib oma objekti: „Refleksioon „mürgitab“ iha“ (ET: 11).

Sartre demonstreeris mitmete näidete varal, et mittereflektiivses teadvuses puudub mina. Näiteks, kui ma loen raamatut, siis ma olen teadlik tekstist, mitte minast. (ET: 7). Mina formeerub refleksioonis. Sartre'i meelest moodustab ego (mille kaks külge on mina kui tegude ühtsus ja materiaalne mina kui psühhofüüsiliste kvaliteetide ja olekute ühtsus) husserlikult öelduna reflekteeritud teadvuse lõputute seeriade ideaalse (noemaatilise) ja kaudse ühtsuse. Ego koosneb kolmest komponendist: (1) olekust, (2) kvaliteetidest ja (3) tegudest. Ego on midagi, mis neid ühendab: „See on sünteetilise ühtsuse transtsendentne pool (...)“ (ET: 12), mis aitab meie kogemusi selgitada. „Ego pole midagi muud kui olekute ja tegude konkreetne tervik, mida ta toetab“ (ET: 17). Aga: „Ego ei ole otseselt reflekteeritud teadvuste ühtsus. Eksisteerib nende teadvuste *immanentne* ühtsus, nimelt teadvuste vool, mis konstitueerib ennast iseenda ühtsusena – ja *transtsendentne* ühtsus: olekud ja teod“ (ET: 12). Reflekteeritud teadvus ja ego ei ole samad asjad – esimese kaudu on teine antud. Teadvuse immanentse ühtsuse konstitueerib teadvus teadvustest.

Kuna refleksiooni objektiks on transtsendentsed objektid, siis on ka erinevat laadi eksimused nende suhtes kerged tulema. Teisest küljest ei saa ka eeldada refleksiooni totaalset ebaadekvaatsust, sest „Kõik, mida refleksioon ütleb selle teadvuse kohta [mida ta esitab], on kindel ja adekvaatne“ (ET: 12). Refleksioon on adekvaatne niivõrd, kuivõrd see tabab teadvuse selle immanentses hetkelisuses (näiteks, „ma tunnen viha“ vms). Tavaliselt aga kogetakse refleksioonis antud transtsendentseid objekte ühest võimalikust vaatenurgast. Psüühilised olekud, näiteks vihkamine, on antud meie teadvusele kui inertsed objektid – inertsed või passiivsed on nad sellepärast, et nende olemine sõltub reflekteerivast teadvusest –, kuid ometi meeldib meile nende kaudu selgitada ja põhjendada oma spontaanseid tegusid, ehkki see võib täiesti ebaloožilisena tunduda (ET: 14–15). Kvaliteedid (kalduvused, võimed, vourused, maitsed jms) ühendavad ego olekute ja tegudega – need on justkui reaalselt eksisteerivad potentsiaalsused, mis olekuid ja tegusid aktualiseerivad (ET: 16). Ka nende kaudu meeldib meile oma käitumist selgitada/põhjendada.

„Ego suhtub psüühilistesse objektidesse kui Maailm asjadesse“ (ET: 18). Võrreldes maailmaga³⁶ ilmutab ego end sagedamini. Ta ilmneb meile oma komponentide kaudu, mille kohta võib teha küll valesid otsustusi, kuid see ei tähenda, et ego olemasolu ise oleks hüpoteetiline. Tema omapärase olemisviisi tõttu ütleb Sartre, et ego suhe selle komponentidesse on „maagiline“ (ET: 15), st selle seos oma elementidega ei ole kausaalne, vaid midagi suhteliselt hoomamatut. Ego on passiivne objekt, millele on omane teatav pseudospontaansus – tõeline või puhas ei saa see spontaansus olla sellepärast, et tõeline spontaansus ei saa luua ega olla mõjutatud millestki, mis ta ise ei ole, aga ego mõjutavad tema komponendid, mida ta ise produtseerib. Teadvus justkui teeskleb, et tema olekud, käitumine ja kogu olemine lähtuvad egost ja oleksid ego poolt eimiskist loodud. Erinevate teadvuste (lapsik, skisofreeniline, loogiline) puhul on tegu küll erinevate loominguliste nüanssidega, „(...) kuid see jääb alati poeetiliseks produktsiooniks“ (ET: 19). See on näiline loomine, illusioon, arusaamatu, degenereerunud ja hüpoteetiseeritud spontaansus, mis toimib ka teistpidi – ego komponendid mõjutavad omakorda ego ja muudavad seda (ET: 20). „Sellepärast on inimene inimesele alati võlur“ (ET: 20). Inimene on inimesele arusaamatu müstilise ja pisut irratsionaalse nähtuse – ego – tõttu.

Ego on ühelt poolt transtsendentne, kuid teiselt poolt justkui reflekteeritud teadvuse sisemus, mis nähtub ainult reflekteerivale teadvusele. Sartre seletab, et

(...) teadvuse jaoks on olla ja ennast teada üks ja seesama asi. Seda saab väljendada mitmeti. Ma võin näiteks öelda, et teadvusele on nähtumus absoluutne niivõrd, kuivõrd see on nähtumus, või veel, et teadvus on olemine, mille olemus eeldab eksistentsi. Need erinevad formuleeringud lubavad meil järeldada, et sisemus *on läbi elatud* (et me „*eksisteerime seesmiselt*“), kuid see pole kontempleeritud, sest see oleks ise teispool kontemplatsiooni kui selle eeltingimus (...) Aga endale sisemuse esitamine kui enda ees olevana on asjaolude sunnil sellele objekti jõu andmine (ET: 21).

Teisiti väljendudes: ego on korraga intiimne, lähedane, läbi elatud, aga samas ka opaakne (indistinktn) objekt (vt ET: 21), mis saab omale „objekti jõu“ siis, kui me talle tähelepanu pöörame.

Ego on paradoksaalsel kombel transtsendentne sisemus, omalaadne intiimne objekt, mis on ikkagi väljaspool totaalset haardeulatust, jäädes täielikult mõistmata ja salapäraseks. Aga selle intiimsuse tõttu ei saa teda vaadelda ka täiesti eksternaalsest vaatepunktist kui mingit välist objekti. Kui me aga püüame sellest intiimsusest kasu lõigata, et enda kohta midagi teada saada, siis liigume paratamatult sellest intiimsuse sfäärist kaugemale ja distantseerume iseendast, sest sellisel juhul vaatleme end üha rohkem teise inimese vaatepunktist, mis on paratamatult võõrandav, sest see ei haara enam seda algses intiimsuses antud illusoorset ja indistinktn tervikut, vaid üksnes üksikuid reaalseid osasid ja

³⁶ Sartre peab siin silmas tavapäraselt „maailma“ heideggerlikus tähenduses, mis näitab end harva – tavaliselt siis, kui igapäevastes toimetustes miski viltu läheb.

fragmente; teisisõnu, säärane menetlus ei haara ego kui ideaalset tähendus-tervikut (ET: 21–22). Seega on ego nähtav üksnes „silmanurgast“ (ET: 23).

Ometi ei väljenda igasugune „mina“ sisaldav lause seda, et me oleme reflektiivsel tasandil. Näiteks, kui keegi uurib minu käest mu käesoleva tegevuse kohta ning ma vastan, et „ma kirjutan“, siis sellisel juhul pole „mina“ mitte lihtsalt süntaktiline vorm, vaid selle tähendus on olla minu tegevusi toetav tühi mõiste, mis peabki tühjaks jääma; see mina on degradeerunud ja intiimsuse kaotanud mina, mis kirjeldab pigem maailmas esinevaid nähtusi ning kehalisi toimetusi – keha on seejuures midagi, mis seda formaalset „mina“ toetab –, aga see mõiste ei kirjelda mina kui teadvuse ühtsust ega ka mind kui ego (ET: 23).³⁷ Sartre'i mainitud formaalne või tühi mina kuulub eelreflektiivsele teadvustasandile, kuid hoolimata sellest on mõni autor, kellest tuleb hiljem pikemalt juttu, arvatavasti just mainitud formaalse mina tõttu pidanud Sartre'i kirjeldatud teadvust „Ego transtsendentsis“ kolmeastmeliseks.

Näib, et ego konstitueerimine kui enesepettus on paratamatu niivõrd, kui on paratamatu ego konstitueerimine ebapuhta refleksiooni poolt ja sedavõrd, kui teadvus „(...) vangistab end Maailma selleks, et enda eest põgeneda (...)“ (ET: 20). Miks? Praktistel põhjustel. Esiteks (1), fenomenoloogiline reduktsioon kui (Sartre'i tõlgenduses) puhas refleksioon ei ole kunagi totaalne, sest sellesse on alati juba antud hetkest kaugemale ulatuvad motiivid juba kätketud, mis aga kvalifitseeruvad psüühiliste olekutena ja ego koostisosadena; lisaks on ju ka puhas refleksioon ise psüühilise nähtusena üks (plaanitud) tegu, mis saab mõtte teiste võimalike tegude taustal. Eelnevate motiivideta puhas refleksioon toimub aga väga harva, kui üldse (ET: 24). Teiseks (2), spontaansust maskeeritakse selleks, et vältida ängistust (*l'angoisse*). Ängistus on enese spontaansuse äratundmine, peadpööritav lõputute võimaluste kogemus (ET: 27). Mõningatel juhtudel, jääb küll täpsustamata, millal ja miks, tabab meid puhta refleksiooni kaudu antud ängistav kogemus: „Mitte ehk ilma egota, aga ajades ego igast küljest üle ääre, domineerides ja toetades seda väljastpoolt pideva loomisega (...) Pole enam barjääre, pole enam piire, pole midagi, mis suudaks teadvuse peita iseenda eest“ (ET: 28). Ängistuse kaudu surub meile end peale egost vabastav ja puhastav *epoche*. Või täpsemalt: ego on sellisel juhul spontaansuse poolt „domineeritud“. See tähendab Sartre'ile ühtlasi ka vabanemist „loomulikust hoiakust“, mida püüdis teha Husserlgi, kuid teises mõttes. Erinevalt Husserlist ei pane Sartre sulgudesse maailma, vaid (husserliku) ego. Aga kuna selle protseduuriga kaasneb ka eksplitsiitne ängistuse kogemus, mis hirmutava võimalusena luurab taamal pidevalt (kummitab juba eelreflektiivsel tasandil, nagu Sartre hilisemates teostes selgitab), siis eelistab teadvus iseenda spontaansuse turvaliselt egosse projitseerida. Ja kolmandaks (3) näib enesepettus vältimatu, sest teadvuse spontaansuse tõttu on puhta refleksiooni meetodiline ettevalmistamine raskendatud.

³⁷ „Olemises ja eimiskis“ (OE: xxix) nimetab Sartre reflektiivse teadvuse näitena otsustust „ma loendan [sigarette]“. Arvatavasti on seal formaalse või tühja mina käsitlusest loobutud ning seega kuuluks ka „mina kirjutan“ reflektiivse otsustuse juurde.

Teadvus on eimiski selles mõttes, et selles puuduvad objektid ja seda ei saa kirjeldada kui objekti. Tunded või mistahes psüühilised olekud on objektid maailmas; teised saavad minu tunnetest rääkida nii nagu minagi, kuigi nemad haaravad neid teiste menetluste kaudu. Mina võin oma tunnete suhtes olla sama ekslik kui teised, sest „(...) Peetri *mina* on minu intuitsioonile sama ligipääsetav kui Peetri omale (...)“ (ET: 25–26). Minu ego on mulle lihtsalt pisut intiimsem objekt kui Peetrile. Õigupoolest ma ei saagi Peetri transtsendentsi (teadvuse transtsendeerivat aktiivsust) haarata teisiti kui objektistatult. Ja kuna mina on igasuguste privileegideta objekt maailmas, siis välistab see ka igasugused solipsistlikud kaalutlused ja probleemid. Sellist fenomenoloogiat ei saa Sartre'i meelest süüdistada ka idealismis ega eskapismis, sest see näeb inimest ohustatuna maailmas – olukorras, mida ta ise pole loonud (ET: 29–30). Hiljem mõõnab Sartre siiski, et solipsismi probleem võib tekkida ka transtsendentaalsete teadvuste kontekstis.

Teadvus ei saa ette kujutada teistsugust teadvust kui ta ise on, kuid ka seda teadvust on tegelikult raske ette kujutada, sest teadvus on minatu, tühi, alateadvuseta transtsendentaalne spontaansus (ET: 26). „See määratleb end eksisteerima igal silmapilgul, ilma et me saaksime midagi ette kujutada *enne seda*. Niisiis iga meie teadliku elu hetk paljastab meile loomise *ex nihilo*. Mitte uue *asetuse*, aga uue eksistentsi“ (ET: 27). Spontaansust ei saa end ise kuidagi juhtida või suunata – näiteks kui ma tahan magama jääda, siis ma just ei jää magama, sest teadvus on midagi radikaalselt erinevat sellest teadvusest, mida ta soovib konstitueerida kui objekti (ka soov ja tahe on ise objektid). See tegelikult selgitab ka pisut, miks Sartre kirjeldab ängistuse kogemust kui transtsendentaalset „juhist“ – ehkki ängistus ähvardab meid igal hetkel ja surub end vältimatult peale (ET: 28), on selle aktuaalne ja eksplitsiitne kogemine siiski spontaanne ja juhtimatu. Teadvuse spontaansuse tõttu ei saa ka puhas refleksioon olla lihtsalt üks intellektuaalne meetod.

Võib öelda, et „Ego transtsendentsis“ saabki oma alguse Sartre'i eksistentsialismile eriomane teadvusekäsitlus. Kindlasti on tegu üsna originaalse lähene misega subjektiivsuse problemaatikale – teadvust iseloomustab tõepoolest kõige täpsemini sõna „eimiski“. See on impersonaalne, spontaanne, läbipaistev, absoluutne, eneseteadlik; ja impersonaalne teadvus on eneseteadlik kui teadvus teadvusest, mitte kui teadvus minast. Teadvus ei ole subjekt (ET: 29); traditsiooniline subjekt, ego, nagu nägime, on lihtsalt üks eriline objekt maailmas, mille kaudu teadvus enese eest põgeneb. Siin ilmnevad ka Sartre'i autentse olemise käsitluse alged, kuigi on mõistetav, et midagi väga põhjanevat on selles suhtes raske välja töötada – teadvuse spontaanne olemine ei allu reeglitele ega seaduspärasustele.

Tuleks mainida mõningaid raskusi, mis seostuvad Sartre'i enda meetodiga, mis pole tegelikult kunagi olnud täpselt defineeritud ega lahti seletatud. „Ego transtsendentsi“ inglise keelde tõlkija Sarah Richmond märgib, et puhtale refleksioonile omane „hetkelisus“ viitab tegelikult ju käest libisevale momendile. Kuidas saab selline meetod olla allikaks mingisuguselegi tõsikindlale teadmisele? (Richmond 2004: xii). Teiseks: Kui Sartre väidab, et teadvus on jaga-

matu, siis kuidas on võimalik ennast objekteeriv puhas refleksioon? See pole niivõrd probleemiks tavalise refleksiooni puhul, sest seda on Sartre kirjeldanud teataval määral kui võõrandavat protsessi nagunii. Kuid probleem tekib siis, kui teadvus peab enda kohta tõsikindla teadmise saamiseks rakendama põhimõtteliselt samasugust jagamist. Analooesed probleemid kestavad ka hiljem „Olemises ja eimiskis“ (samas: xii–xiii).

Sartre'i vabadusekäsitus pole „Ego transtsendentsis“ kuigi ühemõtteline. Näiteks on raske aru saada lausest: „Teadvust ehmatas tema enda spontaansus, sest ta tajub, et see on *teispool* vabadust“ (ET: 27). Kuidas seda mõista? Silvie Le Bon arvab järeldamarkustes, et „vabaduse“ all on antud juhul mõistetud tahet ja vastutust, mis on lihtsalt psüühilised olekud (Le Bon 2004: 40). Probleem tekkis sellepärast, et hiljem, „Olemises ja eimiskis“, on vabadus ja spontaansus enam-vähem üks ja sama asi. Samal leheküljel (ET: 27) kirjeldab Sartre ängistuses naist, kes, kogedes oma ülevoolavaid võimalusi ja ka hirmu nende ees, tajub ta ka seda, et mitte miski tema iseloomus, minevikus ega ka välistes oludes ei põhjenda neid absurdsena tunduvaid hirme. Sellest järeldab Sartre, et spontaansus võib tekitada psüühilisi häireid. Le Bon aga märgib tähelepanelikult, et juba 1946. aastal ilmunud „Baudelaire'is“ kirjeldab ja seletab Sartre neurooside ja psühhooside põhjuseid ja mehhanisme teisiti ning et ta poleks üpris kindlasti siis enam öelnud, et eksisteerib olukord, kus miski mineviku, kasvatus, iseloomu vms kaudu ei saaks selgitada psüühilisi häireid; Sartre oleks siis tõenäoliselt kasutanud oma „dialektilise mõistmise“ kontseptsiooni, kus kõigil nimetatul oleks oma roll täita (Le Bon 2004: 40). Inimolemist saatev irratsionaalsus on tajutav veel ka näiteks „Iivelduses“, kus peategelase igapäevatoimetustes on raske midagi püsivalt plaanipärast leida.

„Ego transtsendentsis“ välja töötatud tühja subjekti käsitus saadab Sartre'it teataval määral kogu elu, aga nagu näeme, elab see läbi mitmeid olulisi transformatsioone. Subjekt kui teadvus muutub hiljem opaaksemaks, komplitseeritumaks, vähem teadlikumaks, passiivsemaks, situatiivsemaks, materiaalsemaks. Hiljem, pärast „Olemist ja eimiskit“, ka vähem vabaks. Samas transformeerub ta ka ratsionaalsemaks ja rohkem eesmärgile orienteerituks. Spontaansus teda mõne aja pärast enam ei iseloomustagi. Vabadusse puutuvalt on oluline täpsustada, et teadvust on „Ego transtsendentsis“ kirjeldatud mitte niivõrd vabana, vaid pigem spontaansena. Teadvus on spontaansus, mida ei mõjuta miski. Oluline on märgata, et teadvuse tegevus ei ole ajendatud käesolevast situatsioonist (kuigi ta on ikka ja alati situatsioonist), vaid tema aktiivsus toimub tõepoolest *ex nihilo* – eimiskist. Teadvus on igal hetkel uus. Selline teadvusekäsitus pigem ei ole dialektiline, sest nagu on öelnud ka Merleau-Ponty, olemise ja eimiski vahel dialektikat olla ei saa. Oluline on ka eelreflektiivse ja reflektiivse teadvuse eristus, sest mitmed subjekti puudutavad ajalooliselt välja kujunenud väärtõlgendused tulenevad Sartre'i meelest just sellest, et neil ei suudeta vahet teha ja nõnda nähaksegi teadvust ja selle olemise viise objektide või asjadena. Aga subjekt on enda jaoks „asi“ ainult refleksioonis, täpsemalt: ebapuhtas refleksioonis.

5. „IIVELDUS“ (1938)

„Iiveldus“ (*La nausée*) oli Sartre'ile endale kõige südamelähedasem ilukirjan-duslik-filosoofiline teos. See poolautobiograafiline taies on fenomenoloogia proosa vormis, kus peategelase, Sartre'i *alter ego* Antoine Roquentini „seiklusi“ on kujutatud päeviku sissekannete kaudu. Roquentini päeviku eesmärk ongi kirjeldada võimalikult täpselt päeva jooksul kogetut, laskmata ka pisiasjadel kaduma minna (vt I: 9). Tuleb aga silmas pidada, et tegemist on fiktsiooniga ja faktilisi paikapidavusi võib teosest küll leida, aga neid esineb kaootiliselt. Romaani filosoofiline pool on siiski küllaltki paikapidav ja tundub üsna adek-vaatselt peegeldavat seda, mida Sartre esitas oma filosoofilistes kirjutistes. „Iiveldus“ on üks vähestest varastest teostest, millesse Sartre suhtub üdini positiivselt ka hilises eas (vt Gerassi: 2009: 267).

„Ego transtsendentsis“ oli näha, et teadvust iseloomustas totaalne ja ette-aimamatu spontaansus ja isegi teatav irratsionaalsus, mistõttu see püüdis tulutult oma olemist leida, kuid põrkus vastu läbitungimatut ja transtsendentset mina. Ka Roquentin kogeb end kui arusaamatut objekti, mis koosneb segastest tunne-test ja mõtetest. Näiteks kogeb peategelane juba teose alguses arusaamatut hirmu: „Kui ma vaid teaksin, mis mind hirmutas, teeksin sellega tubli sammu edasi“ (I: 10). Isegi mõte võib olla midagi hämarat ja läbitungimatut: „Otse mu silme all vedeles loiult üks lääge ja lopsakas mõte. Ma ei teadnud, mis see oli, kuid ma ei suutnud tema poole vaadata, sedavõrd ajas ta südame pahaks“ (I: 14). Tegelikult on kogu Roquentini poolt tajutud olemine selle mitmekesi-suses lääge, lopsakas, pisut hirmutav ja pealetükkiv – kokkuvõttes seedimatu ja iiveldama ajav. Puudub ka pehmendav puhvertsoon teadvuse ja maailma vahel, subjektiivne või immanentne ala.

„Iiveldus ei ole minus, ma tunnen teda *seal*, seal, traksidel, kõikjal enda ümber“ (I: 31). Kõik on väljaspool. Isegi tulevik: „Ma *näen* tulevikku. See on siinsamas, tänaval“ (I: 44). Kas selline kontrollimatu ja end peale suruv maailm pole mitte ahistav? Kuhu jääb vabadus oma kogemusi valida? Ja tõepoolest, iiveldust kui faktilisuse kogemust tasakaalustab ängistus kui valikuvõimaluste kogemus: „Olen üleni ängistuses – otsustavaks saab väikseimgi liigutus. Ma ei suuda ära mõistatada, mida ma pean tegema“ (I: 74). Kui kõik on väljaspool, kaasa arvatud loomus, kalduvused jne, siis pole kunagi selge, mida ma pean tegema. Ängistus käib Sartre'i teadvusekäsitlesega paratamatult kaasas.

„Ma olen siia tulnud juhuslikult, ma eksisteerin nagu kivi, nagu taim, nagu mikroob. Elu on tõuganud mind väikeste rõõmude suunas ja loksutanud edasi-tagasi“ (I: 110). Isegi kui ma suudaks ära mõistatada, mida ma pean tegema, ei pruugi sellest mingit kasu olla. Elu pillub ja loksutab mind ikkagi omatahtsi. Absurdne, juhuslik ja iseenesest mõttetu maailm, mis ei anna mulle mingisugu-seid juhtnööre, tagab samal ajal selle, et ma oleksin täiesti vaba. Vabaduse-käsitlese töötab Sartre välja õige pea, juba „Olemises ja eimiskis“. Iiveldust tasakaalustab ängistus, sest absurdne ja juhuslik olemine teeb vabaduse võima-likuks. Kuid nii, nagu on mõttetu Roquentini elu „Iivelduses“ – ja see sunnib

teda vahel oma eksistentsi õigustama, näiteks oma töö kaudu –, on samamoodi mõttetu ka Roquentini vabadus, isegi kui see võimaldab tal oma eksistentsile õigustuse leida. Eksistents on ikkagi „meeletult absurdne“ (I: 143). Elu on farss ja näitemäng, mis seda absurdi varjab, isegi kui ma olen vaba seda absurdi erineval moel varjutama, näiteks ühiskondliku värvatuse kaudu, teeseldes oma vajalikkust, kuigi tegelikult olen ma ülearune. Sartre on „Iivelduses“ isegi humanismi suhtes kriitiline – ülearuseks osutub seegi. Minevikus pole samuti midagi, millele tugineda, sest „(...) minevikku ei eksisteeri (I: 125). Ja: „Minevikku ei eksisteerinud. Vähimalgi määral. Ei asjades ega mõtetes“ (I: 124). Minevik, nagu ajalisus üldse, kuulub varase Sartre'i jaoks pigem fiktsiooni valda.

„Eksistents“ ei ole Roquentini jaoks tühi sõna või abstraktne kategooria. Tavaliselt on see liiga lähedal, et olla nähtav, kuid nüüd on ta paljastunud. Eksistents on meie ise (I: 162). See on ühelt poolt meie endi kehaline olemisviisi, teiselt poolt aga eksisteerivad samasugusel moel kõik asjad. See olemise viis on absoluutselt absurdne, pealetükkiv ja konkreetne, seejuures veel üsna masendav: „Mitte miski, mis eksisteerib, ei saa olla lõbus“ (I: 163). Muidugi, ülearune olla pole ju lõbus. Sellest ei pääse ka – isegi surm oleks ülearune (I: 164). Eksistentsi juhuslikkus tähendab seda, et see ei ole paratamatu. Eksisteerivad asjad lihtsalt on, nende olemisel puudub põhjus ja alus ja nende olemist ei saa millestki tuletada (I: 167), sest „(...) eksistents on mäluta“ (I: 169). See on absoluutne ja piirneb vaid iseendaga (I: 169) ja selle diferentseerimatus ilmneb igavuses. Igavus on „eksistentsi süda“ (I: 199). Absurdsus iseloomustab võrdselt nii asjade kui inimeste olemisviisi.

„Ka mina olen tahtnud *olla*. Ainult seda ma olengi tahtnud“ (I: 220). Tühi teadvus soovib sulanduda lopsakasse eksistentsi, aga see ei ole võimalik. Nägime, et ka „Ego transsendentsis“ kirjeldatud teadvusele oli omane analoogne taotlus – püüe ennastunustavalt olemisse (egosse) sukelduda ning oma ängistus unustada. „Iivelduses“ on lisaks asjade eksistentsile kujutatud ka inimese eksistentsi absurdsuse ja juhuslikkuna – pole mingit põhjust, miks ma olen selline, nagu ma olen; ja pole mingeid juhtnööre selle kohta, mida ma pean tegema. Eksistentsi üldine ja absoluutne juhuslikkus ja absurdsus võimaldab teadliku olendi vabaduse, aga see vabadus ei tähenda kindlasti mitte kontrolli olemise üle, vaid pigem võimalust eksistents enda jaoks pisutki mõttekaks muuta.

„Iiveldus“ on teos, kus Sartre esitab ilmekalt kontingentsuse ideed, millest ta oma elu lõpuni ei loobunud. Olemine on juhuslik ja küllaltki vastik, isegi limane: „Limasus ja kleepuvus on kontingentsus“ (Beauvoir 1984: 316).³⁸ Eesmärkidele ja tulevikule suunatud tegevuse kaudu püüab inimene selle eest põgeneda,

³⁸ 1939 aastal ütleb Sartre veel, et „(...) liimjas limasus esitab end kui eksistentsiaalne kategooria (...)“ (Sartre 1999: 148), mis on küll asjade omadus, aga väljendub ka inimsuhtes – nurjatusest. Nii liimjas limasus kui olemise auklikkus tulevad maailma inimese kaudu (samast 153). „Maailm on aukude kuningriik“ (samast 150). Seega kokkuvõttes on olemine auklik limasus. Arusaamatutel põhjustel on mõned autorid arvanud, et endas-olu on „naissoo arhetüüp“ ja endas-olu kirjeldamine just sellisena, nagu Sartre seda teeb, seostub tema vihaga naiste vastu (vt DeMarco 2004: 178). Miski ei saa tõest kaugemal olla – üldjuhul meeldisid naised Sartre'ile meestest rohkem.

sellest vabaneda ja seda mõttekaks muuta. Suutmatus taluda olemise juhuslikkust on ka põhjus, miks Sartre'ile oli passiivsus ja igasugune minnalaskmine vastumeelne – seda isegi intiimses sfääris, nagu Sartre oma vanale semule pihib –, sest see tähendaks alistumist juhuslikkusele – olemisele, mida ei saa usaldada. Sellepärast ei meeldinud Sartre'ile eriti loomad, loodus ning isegi otseselt loodusest tulevad söögid (toored puu- ja juurviljad) – need on ju kontingentsuse vabaduseta vormid. Või täpsemalt: kuna loomadel on Sartre'i meelest ka mingit laadi teadvus, siis kujutasid need Sartre'i jaoks küll filosoofilist probleemi (vt Beauvoir 1984: 316–334), aga nad kuuluvad pigem ikkagi rohkem totaalselt mõttetu olemise kui endas-olu sfääri.

Kui vabadust püüda konserveerida ja seda mitte teostada, siis kaotab isegi see oma jõu olemisele tähendusi anda ja seda muuta (Marill-Albérès 1961: 100). Marill-Albérès märgib tähelepanelikult, et kui „Iivelduses“ on kangelane silmitsi tähendusest tühja maailma ja otsustamatusega, siis hiljem interpreteerib Sartre inimese positsiooni kui seismist juba valmis tähenduste keskel, juba (teiste poolt) määratletud ja loodud maailmas. Ja kui selles oma vabadust mitte teostada, siis lastakse teistel oma elu eest otsuseid teha, elatakse rutiinses ja valmis maailmas; teiste sõnadega: vabadusel lastakse veel rohkem võõranduda, olla teiste eemärkide teenistuses (Marill-Albérès 1961: 108–110). Siiski ei arva Sartre kunagi, et kontingentsuse idee on pelgalt sotsiaalne konstruktsioon ja et maailmal on siiski mingisugune seesmine mõte ja eesmärk. Ja eks nõnda arvab üldiselt ju teaduski: maailm selle mitmekesisuses on tekkinud ebatõenäoliste ja juhuslike kokkulangemiste tulemusena.

6. „ÜHE EMOTSIOONITEOORIA ESKIIS“ (1938)

Sartre'i emotsioonidele keskenduv teos avaldati (arvatavasti modifitseeritud kujul) raamatuna 1938. aastal „Ühe emotsiooniteooria eskiisi“ (*Esquisse d'une théorie des émotions*, ingl *Sketch for a Theory of the Emotions*) nime all, kuid põhiosas on see kirjutatud pisut varem, 1936. aastal. Selles selgitab Sartre oma vaateid emotsioonidele ja psühholoogiale üldisemalt, olles dialoogis erinevate autoritega, kes on tihti ekslikult psüühiliste nähtuste kausaalsete seletuste pool-dajad. Siin arendab Sartre edasi ka oma spontaansuse eest põgenemise käsitlust ning seostab selle emotsionaalse suhtumisega. Põhjanev uurimus teadvusest see miniatuurne teos siiski ei ole – Sartre määratleb teadvust negatiivselt valda-valt selle kaudu, mis see pole. Ta nimetab seda teost „fenomenoloogilise psühholoogia eksperimendiks“ (ÜEE: 31).

Raamat algab psühholoogia ja psühholoogismi kriitikaga, mis Sartre'i meelest keeldub inimest analüüsides nägemast olemuslikku, ekseldes faktide rägestikus:

Fakti ootamine on definitsiooni järgi isoleeritu ootamine; see on, positiiv-selt, aktsidentaalse eelistamine olemuslikule, kaose eelistamine korrale. See on põhimõtteliselt olemusliku kui millegi tulevikus oleva ära viska-mine – „see on hilisemaks, kui me oleme kollektioneerinud piisavalt fakte“ (ÜEE: 17).

Kuid olemuslikku ei saa püüda faktide kuhjamise abil – pilk tuleb suunata uuritava nähtuse võimalikkuse tingimuste poole. Emotsioonide kontekstis: tundeid³⁹ ei tohi vaadelda kui isoleeritud juhuseid, vaid neid tuleb uurida kogu inimolu kontekstis. Lisaks peaksid psühholoogistid tunnistama, et uurides emot-sioone, lähtuvad nad nagunii oma eelnevatest ettekujutustest sellest, mis on emotsioonid (ÜEE: 17–20). Puhtast faktist lähtumine on sisuliselt illusioon.

Husserl sai aru, et ainult olemused lasevad meil fakte haarata ja klassifit-seerida. Nende kirjeldamiseks oli vaja jõuda konstitutiivse ja puhta teadvuseni, sooritades fenomenoloogilise reduktsiooni ja pannes maailma koos partikulaar-sete emotsioonidega sulgudesse. Seega emotsioonide fenomenoloogia uurib emotsioonide olemust kui üht teadvuse tüüpi, kui midagi, mis kuulub transtsen-dentaalsele väljale,⁴⁰ ütle mata midagi üksikute faktide kohta. Teise eeskuju ja lähtepunktina mainib Sartre Heideggeri mõtlemist, mille järgi on samuti ini-mene keegi, kes mõistab oma olemist ja sellesse alati ka kuidagi (näiteks emot-sionaalselt) suhtub.⁴¹ Ta on maailmas olev ja sellelt eelduselt algab tema

³⁹ „Tunnete“ all mõistan emotsioone ning ka Sartre ei erista neid.

⁴⁰ „Transtsendentaalset välja“ mainis Sartre ka „Ego transtsendentsis“ (ET: 3, 25 jm), aga hiljem ta loobub sellest mõistest.

⁴¹ Heideggeri ei erista emotsionaalset ja mitte-emotsionaalset maailmas-olu nagu Sartre, sest *Dasein* on alati kuidagi häälestunud, aga pole kindel, kui hästi sõna „emotsioon“ selle kirjelda-miseks sobib. Pigem sobiks „taju“. Heidegger räägib „Olemises ja ajas“ (Heidegger 1967: 134) ka tujutusest (*Ungestimmtheit*) kui igapäevasest igavusest, mis aga on ikkagi üks häälestustuse vorme. Robert Denoon Cummingi järgi seostab Sartre, kui ta oli piisavalt Heideggeri lugenud, „Olemises ja eimiskis“ Heideggeri „tujutuse“ iiveldusega (Cumming 1991: 104).

eksistentsi analüüs. Mõlemal juhul tuleb alustada inimese olemisest, aga mitte üksikutest faktidest. Seejuures tuleb aru saada, et inimolu juurde kuuluvad faktid ei ole tähenduseta, nii nagu seda on näiteks füüsilised faktid, mis lihtsalt on ja mille olemusse ei kuulu tähenduslikkus. Psüühilised faktid on tähenduslikud sellepärast, et nad viitavad millelegi muule, need tähistavad midagi. Isegi emotsioonid on niivõrd, kuivõrd nad midagi tähistavad. Sest need ju kuuluvad maailma mõtestava-mõistva intentsionaalse oleva juurde (ÜEE: 22–28).

„Inimrealaalsus ise on see, mis end „emotsiooni“ vormis realiseerib“ (ÜEE: 28).⁴² See on inimeksistentsi viis. Inimene olla tähendab olla maailmas, situatsioonis, ja sellega suhestuda, seda mõista: „(...) emotsioon, füüsilise fenomenina mõelduna, ei eksisteeri (...)“ (ÜEE: 29). Rõõm on rõõm ainult sedavõrd, kuivõrd see ilmneb rõõmuna, mitte aga näiteks mingi kehalise manifestatsioonina: „(...) keha ei saa olla emotsionaalne (...)“ (ÜEE: 29).

William James eristab emotsioonide juurde kuuluvana kahte fenomenide gruppi – füüsilisi ja psüühilisi fenomene (kui teadvuse olekuid). Psüühilised fenomenid pole selle käsitlemise järgi midagi muud kui teadlikkus füüsilistest fenomenidest. Sartre'i meelest ei seleta see kuigi palju, sest pole mingit põhjust, miks mingite kehaliste protsesside kogemine peaks tekitama näiteks hirmu või rõõmu. Selline „emotsioon“ ei tähistaks midagi ja seega polekski emotsioon. Pierre Janet käib emotsioone tõlgendades pisut sama rada: ka tema jagab need psüühilisteks (käitumuslikeks) ja füsioloogilisteks. Emotsioonid on selle teooria järgi üks asenduslik, sekundaarne ja mitteadaptiivne käitumisviis, tõrge adopteeritud käitumises, mis valitakse siis, kui paremat pole või kui teistsugune käitumine tundub liiga raske (näiteks laste puhul). Närvienergia suunatakse siis mujale. Kuid lisaks muudele probleemidele ei selgita see teooria seda, miks meil on erinevad emotsioonid. Kuigi Janeti seletus on kohati liiga mehhanistlik, tundub see Sartre'ile siiski sümpaatne, eriti see osa, mis näeb emotsioone ühe võimaliku käitumisviisina. Tamara Dembo käsitus, mille järgi on emotsioonidel maailma „pehmendav“ ja transformeeriv roll, sümpatiseerib Sartre'ile samuti, sest Dembo kirjeldab neid kui subjekti valikuid, kuid ka temal jääb märkamata, et küsimuseasetuse lähtepunkt peaks olema teadvus ja selle spontaansus, sest ainult teadvus saab neid valikuid teha ja vastavaid emotiivseid vorme konstitueerida (ÜEE: 33–48). Seega, alguspunkt peab olema kartesiaanlik *cogito*, mille absoluutsesse väärtusesse, nagu Sartre ütleb, tuleb uskuda (ÜEE: 53).

Emotsioonide psühhoanalüütiline seletus on küll lihtne, aga see ei seleta tegelikult midagi. Sest alateadvust, milles emotsioonid justkui elaksid iseseisvat ja teadvusest sõltumatut elu, ei ole. Hoolimata sellest oli psühhoanalüüsil Sartre'i meelest siiski oma tänuväärne roll täita – see märkas esimesena, et iga teadvuse olek viitab millelegi muule. See on tähenduslik. Aga tähendus ja tähenduse andja ei saa olla lahus või ainult kaudselt seotud, nagu kaldub arvama psühho-

⁴² „Inimrealaalsusena“ tõlgendab-tõlgib Sartre Heideggeri *Dasein*'i, kuid antud juhul ei räägi ta siiski enam Heideggerist, vaid absorbeerib selle mõiste enda filosoofiasse.

analüüs, kuna teadvus pole passiivne vastuvõtja, nagu kivi (ÜEE: 48–52). Sest: „(...) sedavõrd kuivõrd teadvus *teeb ennast*, pole ta „midagi muud“ kui paistab olevat“ (ÜEE: 52–53); ta „*konstitueerib iseennast* sümboliseerimise kaudu“ (ÜEE: 54) ja sellepärast tuleb kõikvõimalikke tähendusi küsida tema enda käest, mitte otsida neid väljastpoolt ja tuletada kausaalsetest relatsioonidest (alateadlikust tungist vms). Teadvust saab uurida ainult teadvuse kaudu. Psühhoanalüütiline teooria on vastuoluline, sest eeldab korraga tähendusi loovat ja kausaalset seost. Aga need on ühitamatud seosed (ÜEE: 52–55).

Üldiselt on kõigil siin mainitud psühholoogilistel teooriatel (välja arvatud ehk Dembo omal) üks ja seesama puudus – emotsiooni tõlgendatakse teadvuse reflektiivse kogemusena ja seeläbi teadvuse olekuna:

Aga hirm ei alga teadlikkusena hirmunud olemisest rohkem kui selle raamatu pertseptsioon on teadlikkus selle pertseptsioonist. Emotsionaalne teadvus on esmalt mitte-reflektiivne, ja sellel tasandil ei saa see olla endast teadlik, välja arvatud mittepositsionaalsel viisi. Emotsionaalne teadvus on peamiselt teadvus maailmast (ÜEE: 56).

Siin on näha, kui oluline on Sartre'ile mittereflektiivse teadvuse eristamine reflektiivsest. See aitab vabastada immanentsusest nii emotsioonid kui ka kujutised, mis olid uurimise all ka „Imaginatsioonis“, ning tõlgendada neid intentsionaalsuse viisidena. Ühest küljest on tegu desubjektivatsiooniga, sest tunded pole enam suletud immanentsuse ringi või subjektiivsuse sfääri, sest need on teadvuse olemise viisid (ja impersonaalne teadvus pole klassikaline subjekt), aga teisest küljest on tegu deobjektivatsiooniga, sest emotsioonid pole algselt kindlasti midagi objektilaadset. Need saavad oma mõtte suunatuses objektidele, olles üheks maailmamõistmise viisiks.

Eelreflektiivne teadvus eelneb reflektiivsele, mitte vastupidi. Enamasti ollaksegi esimesel teadvuse tasandil. See tasand on minatu maailma ja selle potentsiaalsuste⁴³ tasand. Me mõistame end asjade kaudu ja joonistame igaüks omale eripärase hodoloogilise ehk kogemusliku ruumi, maailma, mis vastab meie iha-dele, tegevustele ja vajadustele. Kuid maailm on keeruline (ÜEE: 62).

Kui tee meie ees muutub liiga keeruliseks või kui me ei näe oma teed, siis me ei saa enam selle keerulise ja nõudliku maailmaga leppida. Kõik rajad on tõkestatud, aga hoolimata sellest tuleb meil tegutseda. Niisiis püüame maailma muuta; see tähendab, elada nii, et asjad ja nende potentsiaalsuste vahelised suhted nagu polekski juhitud deterministlike protsesside, vaid maagia poolt (ÜEE: 63).

Nimetatud maagia on mõistagi emotsionaalne reaktsioon. See on püüdlus muuta iseennast, oma intentsioone ja oma perspektiive maailma suhtes, selle asemel et muuta maailma. Käitumise muutmisega transformeerub kogemuslik mateeria

⁴³ „Potentsiaalsusete“ all mõistab Sartre objektiivseid, st maailma enda juurde kuuluvaid võimalusi.

(*hyle*), mis on omakorda aluseks uuele teadvusele. Kuid emotsionaalsel reaktsioonil ja muul käitumisel on Sartre'i meelest see erinevus, et emotsioon pole efektiivne, st ta pole objekti enda muutmisele suunatud, kuna ta on kesken-
dunud muudele asjadele – uute perspektiivide ja suhtumiste otsimisele. See hõlmab ka vastavaid kehalisi reageeringuid. Näiteks, viinamarjad on hapud siis, kui neid kätte ei saa (ÜEE: 63–66). Et oma teooriat kompaktsemaks muuta, ütleb Sartre, et põgenemine on ühe võimaliku enesetehnikana ise juba emotsionaalne käitumine (vt ÜEE: 67). Sest kuidas saaks olla teisiti? Lihtsustatult öelduna, sümbolne põgenemine kas maailma või iseenda vastutuse eest on emotsioonide essents.

Nüüd mõnedest etteheidetest. Esiteks ei seleta Sartre'i teooria kuigi hästi meeldivate emotsioonide olemasolu. Teiseks on küsitav, kas ja kuidas on näiteks pikaajaline depressioon kirjeldatav kui maagiline reaktsioon. Mida ja kuidas see midagi paremaks püüab teha, kui see kõik perspektiivid aina masendavamaks pöörab? Esimesele etteheitele vastab Sartre, et rõõm on vahel taandatav rahutusele, mis tekib meeldiva sündmuse ootamisest, ootusärevuse pikendamisest ja võimalike probleemide eiramisest (ÜEE: 71–72). Sellega võib nõustuda, kuid siiski ei saa seda kirjeldust ammendavaks pidada ja seda tunnistab Sartre ka ise (vt ÜEE: 73). Teisele küsimusele vastab Sartre, et liigne masendus, mis tõlgendab maailma kõikvõimsa takistusena, võib olla tegutsemisvabaduse ja vastutuse peitmine, oma jõu projitseerimine maailmale, mida nähakse kõleda, ühetaolise ja mitte midagi nõudvana selleks, et sinna vastutusevabalt peituda (ÜEE: 68–71).

Sartre'i käsitluse järgi „tabavad“ meid emotsioonid ainult aeg-ajalt ja tegelikult ainult siis, kui me otsustame vastavalt reageerida. Kuidas aga seletada emotsionaalset kliimat, mis saadab meid ju alati? Me tunneme alati ju midagi. Või ei klassifitseeru selline püsiv tundetoon „emotsioonide“ mõiste alla? Sartre näib tõepoolest eeldavat, et maailm on mingil moel antud ka emotsioonivabalt. Samas nägime „Iivelduses“, et teatud iivelduse-tunne ja ängistuse-tunne saadavad inimest pidevalt, aga tuleks ka silmas pidada, et käesolev teos on oma põhisosas kirjutatud varem kui „Iiveldus“.

Sartre'i käsitluse eripäraks on see, et ta näeb emotsioonides alati valikuid ja usku (vt ÜEE: 75–79). Emotsioon on „usu fenomen“ (ÜEE: 77). Siiski ei arva ta, et me oleksime pidevalt emotsioonide kütkeis, kui me midagi usume – järelikult nõuavad emotsioonid mingit spetsiifilist usku. „Teadvus, mis muutub emotsionaalseks, on pigem nagu teadvus, mis jääb magama“ (ÜEE: 78). Kuna inimesed pidevalt ei maga, siis ei saa nad ka olla pidevalt emotsionaalsed. Emotsionaalseks muututakse siis, kui tekib soov maagilisel viisil maailma lahjendada, põgenedes siis kas unne või hüsteeriasse (või ka lõputusse õnnetundesse) (vt ÜEE: 79).

Niisiis, emotsioon eeldab usku. Järelikult tähendab emotsioonidest haaratud olemine ühtlasi mingist emotsioone genereerivast usust rabatud olemist, mis on samas pisut sarnane magama jäämisega: „(...) teadvus on vallutatud oma usu poolt, täpselt nagu ta on unes või hüsteerias“ (ÜEE: 80). Teadvus elab selles usus, olles sellest täielikult haaratud ja sinna neeldunud: „Seega kui teadvus

elab maagilises maailmas, millesse ta on end sadestanud, kaldub ta põlistama maailma, mis teda paelus: emotsioon kaldub end põlistama“ (ÜEE: 80–81). Püüdlus maailmast põgeneda loob sinna maagiast aina juurde. „Ja see tõeline *vangistuse* seisund pole iseenesest teadvuse poolt mõistetud, ta omistab selle objektidele – need on kütkestavad, vangistades teda, need valdavad teadvust. Vabastamine saab tulla ainult puhastavast refleksioonist või täielikust emotsionaalse situatsiooni kadumisest“ (ÜEE: 81). Siin võib näha paralleeli Heideggeri langemusega – asjad kütkestavad ja valdavad teadvust (kuigi Heidegger ei räägi teadvusest). Sartre'i meelest kaasnevad mitteautentse hoiakuga emotsionaalsed viisid maailmas olla.

Emotsionaalne maailm ei oleks nii kõikehõlmav, kui subjekt kogeks ainult seda, mida ta antud hetkel parasjagu kogeb. Aga nõnda see pole, sest emotsionaalne kogemus on transtsendeeriv – see usub paratamatult veel midagi muud lisaks sellele, mis on vahetult noetiliselt antud. Hirnutav objekt saab oma mõtte lõpututest võimalikest hirmutavatest objektidest, ja nii saab hirmutav objekt hirmutavana endale püsivuse. Selline maagiline praktika ei tähenda aga seda, et maailm ei võiks iseenesest ja sõltumata meist ollagi maagiline, isegi kui me parasjagu arvame, et see on lihtne ja determineeritud. Sellisel juhul on maailm ise õudne, sest me ei tea, mida sealt oodata. Need kaks maagiast võivad olla ja tihti ongi segunenud – maailma maagilisus annab mulle põhjuse emotsionaalselt käituda (ÜEE: 81–87). Sartre'i „maagilisuse“ kitsam tähendus seostub ka „Ego transtsendentsis“ kirjeldatud sotsiaalsete suhetega, mis kirjeldas teiste inimeste ego kui maagilist spontaansuse ja passiivsuse sünteesi. Näiteks teise inimese nägu on teadvuse maagiline fikseeritus materiasse. Maagilisus võib kuuluda ka asjade juurde niivõrd, kui need on seotud inimestega. „Sellest järeldub, et inimene on inimesele alati võlur ja sotsiaalne maailm on peamiselt maagiline“ (ÜEE: 85).

Rääkides emotsionaalsest reaktsioonist kui usust kantud transtsendeerivast suhtumisest, võiks küsida, mille poolest see ikkagi erineb ratsionaalsest käitumisest? Need kaks on Sartre'il suhteliselt teravalt eristatud, kuid keeruline on märgata olulisi struktuurilisi erinevusi, sest ratsionaalne lähenemine peab samuti olemasoleva ületama, et seda mõtestada, see peab samamoodi uskuma. Seda isegi siis, kui meil on tegu, nagu Sartre kirjeldab, täielikult ettearvatava ja predetermineeritud, heideggerlikult käepärase maailmaga.⁴⁴ Emotsionaalsed reaktsioonid tekivadki vastasmõjuna katkestatud deterministlikule korrale, mis ei ole enam käepärane, vaid kätkeb endas mingeid takistusi, muutudes maagiliseks ja ettearvamatuks. Üldiselt aga peab maailm ise taolisi reaktsioone võimaldama (vt ÜEE: 89). Need tekivad spontaanselt, kuid saavad selgemini nähtavaks puhta refleksiooni kaudu. „Kuid see refleksioon on harv ja sõltub spetsiaalsest motivatsioonist“ (ÜEE: 91). Sellisel juhul inimene näeb, et ta „*tegi*

⁴⁴ Heideggeri järgi on maailm meile antud algselt ja enamasti riistadest koosneva maailmana, riistatervikuna, kus üks riist viitab teisele. Riista tõrkudes näitab end riista maailmapärasus, st tematiseeruvad riistade funktsioonid ja seosed. Sartre ütleb, et sellises maailmas pole õudus võimalik (vt ÜEE: 89).

end emotsionaalseks“ (ÜEE: 93). Siit koorub teine küsimus: kui emotsioone genereerivat teadvust võib võrrelda magava teadvusega, siis kuidas ja millistel tingimustel saab tekkida puhas refleksioon? On ju magava teadvuse eneseteadvuse tase suhteliselt madal ja tavaliselt pole see kuigivõrd teadlik endast kui magavast teadvusest.

Robert D. Cummingi (Cumming 2006) meelest ei tohiks Sartre'i panust emotsiooniteooria loomisel alahinnata, sest see on vajalik vastulöökk liigsele intellektualismile ja püüdlusele filosoofiat teadusele taandada. Cumming näitab, et varane Sartre hakkas emotsioonidele rohkem tähelepanu pöörama Heideggeri mõjul, kelle järgi on inimene alati juba kuidagi häälestunud. Tänu temale hakkas ka Sartre julgelt rääkima „afektiivsetest tähendustest“ ning tänu temale said võimalikuks Sartre'i ängistuse ja igavuse käsitlused. Hiljem näeme, ja tegelikult ka juba „Iivelduses“ ja „Ego transtsendentsis“ nägime, kuidas Sartre'i järgi saadavad ängistus ja iiveldus (teatava ebamäärase ebamugavuse tundena) vähemalt latentsel kujul subjekti olemist alati, kuigi need fundamentaalsed tujud pole arvatavasti klassifitseeritavad siin kirjeldatud emotsionaalseteks suhtumisteks (mis on pigem hoopis põgenemiskatsed fundamentaaltujude eest). Siin teoses Sartre paraku iiveldusest ja ängistusest täpsemalt ei räägi.

Siinne emotsiooniteooria eskiis on Heideggeri käsitlusest küllaltki erinev, sest emotsionaalne suhtumine on Sartre'i järgi kõigest üks võimalik suhtumine teiste seas. Ja see suhtumine on küllaltki ebasoovitav, sest (1) see ei tee midagi paremaks, (2) selle kaudu teadvus petab ennast, põgenedes emotsioonidesse kas maailma või iseenda eest, ning (3) emotsionaalsest suhtumisest võib olla raske „ärgata“. Mõnikord „langeb“ subjekt emotsionaalsusesse maagilise maailma mõjul, aga siiski on säärane suhtumine alati ka valitud. Kui ego loomine tähendas põhiliselt spontaansuse eest põgenemist, siis emotsionaalne suhtumine seostub pigem olemise eest pea liiva alla pistmisega. Mõlemad menetlused on seotud teatud laadi usuga, mis ütleb alati liiga palju; ja kummalgi juhul aitaks meid välja puhastav refleksioon. Sartre liigub selles teoses suures osas klassikaliste vastandkategoriate – emotsionaalsus-ratsionaalsus, usk-teadmine – ringis. Ettekujutamine ja emotsioonid on teadvuse spontaansed ja tähenduslikud viisid maailmas olla, aga viimane seostub Sartre'ile otsesemalt ebaautentse olemisviisiga. Sartre'i emotsiooni-teooria omapäraks on see, et tunded on alati valitud ja mitte peale surutud.

7. „IMAGINAARNE“ (1940)

7.1 Kujutised üldiselt ja mentaalsed kujutised

Järgmine fenomenoloogilise suunitlusega teos, 1940. aastal ilmunud „Imaginaarne“ (*L'Imaginaire*, ingl *The Psychology of Imagination*), jätkab sealt, kus „Imaginatsioon“ pooleli jäi – vaatluse all on kujutis (*l'image*), selle struktuur ja olemus (mida Sartre püüab võimalikult täpselt kirjeldada). Praeguseks on varase Sartre'i üldist teadvusekäsitlust küllaltki ülevaatlikult juba valgustatud, seega püüan keskenduda võimalikele muutustele ja edasiarendustele, suunates oma tähelepanu põhiliselt mentaalsetele kujutistele ja unenägudele. Toon välja ka mõningad problemaatilised aspektid.

Sartre'i kujutlusekäsitlus „Imaginaarses“ hõlmab endas eelnevaid tulemusi, aga läheb sealt edasi, jätkates teadvuse immanentsusest välja toomist. Kujutis on ka siin eelreflektiivne objekti antuse viis. See ilmneb eksplitsiitselt kujutisena (ehk kujutise kui objektina) alles reflektiivses kogemuses, sest ainult refleksioon saab teha otsustuse „mina kujutlen“. Selline kartesiaanlik kogemus ei eksi selles, kas kujutis ikka on kujutis või ei ole – ta ei aja seda millegi muuga sassi. Sellepärast on kujutluspilt (ehk mentaalne kujutis) edukalt tema distinktsete omaduste kaudu eristatav ja selle olemus edukalt kirjeldatav (vt IR: 3–4).

Esiteks, kujutis on (kujutlev) teadvus.⁴⁵ Et seda mõista, tuleb lahti saada „immanentsuse illusioonist“, mis on põhjustatud meie harjumustest mõelda ruumilistes terminites ning mis omistab ka kujutistele objektidega sarnaseid (ruumilisi) omadusi. Immanentsuse illusiooni tõttu tekib justkui meelelise maailmaga sarnane imaginaarne maailm, aga Sartre'i meelest sellist (sise)maailma ei ole. Ta oponeerib ka arusaamistele, mille kohaselt kujutis on teadvuses ja kujutise objekt on kujutise sees. Teadvuses ei saa midagi olla – seda on Sartre näidanud juba varem. Ja kui eeldada, et kujutise objekt on kujutise sees, siis sama hästi võiks ka eeldada, et pertseptsiooni objekt on pertseptsiooni sees. See aga oleks absurdne (IR: 5–7). Kujutise refleksioon ütleb meile, et „(...) kui ma näen või kujutlen tooli, on minu pertseptsiooni ja kujutise objekt identne: see on see õlgedest tool, millel ma istun. Ainult et teadvus on *seotud* sama tooliga kahel erineval viisil“ (IR: 7). Seega kujutis pole objekt, vaid üks viis objektiga suhestuda ja objekti enda jaoks presenteerida. Väljend „mentaalne kujutis“ on tegelikult segadusse ajav, sest see võib kergesti viia mingit laadi mentaalse maailma postuleerimiseni. Parem oleks öelda näiteks „kujutlev teadvus“. Kujutis „pole muud kui seos“ (IR: 8).

Teadvus saab objekti tajuda, sellest mõelda ja seda kujutleda. Need on kolm erinevat viisi, kuidas objekt on teadvusele antud. Tajuobjekt on ebatäielik ja pakub end lõputute aspektide kaudu. Mõtteline objekt on oma olemuse kaudu

⁴⁵ Teadvus pole ka siin mingi staatilise asi, vaid on endiselt eneseteadlik teadvus, millele on omased erinevad viisid olla. See sõna on tähenduselt sarnane saksakeelse sõnaga *Bewusstsein*. Kujutisel on intentsionaalne struktuur (IR: 1). Seda võiks mõista nii, et kujutlev teadvus võtab endale kujutise vormi.

antud täielikult, kuid ka see pakub mõttele võimalust lõputuks progressiooniks. Kujutis, erinevalt tajuobjektist, on algusest peale valmis; see ei õpeta meile midagi ja selles pole midagi, mida me sinna juba pole pannud. Kujutiste maailmas ei juhtu midagi uut ja üllatavat. Mõnikord võib mälul põhineva kujutise juures siiski mõni uus aspekt ilmned, aga see on ikkagi antud ühe korraga ja ühes tükis. Teisalt on kujutis antud pisut opaaksena, justkui meeleline objekt, sest sellel on meeleline sisu, ja selles osas seisab kujutis lähemal pertseptsioonile kui mõtlemisele, sest mõtlemine ei tegele mitte niivõrd meeleliste piltidega, vaid olemuste ja seostega (IR: 9–13). Sartre võtab kujutise ja taju vahekorra kokku nõnda: „Minu pertseptsioon võib mind petta, aga mitte minu kujutluspilt. Meie suhtumist kujutise objekti võib nimetada „pool-vaatluseks“. Meie suhtumine on tõepoolest vaatlus, aga see on vaatlus, mis ei õpeta midagi“ (IR: 13). Sellise pool-vaatluse eelduseks on vastav intentsioon, omalaadne teadmine kujuteldavast objektist, mis realiseerib end kujutisena (IR: 13). „See tekitab paradoksaalse järelduse, et objekt on meile presentne üheaegselt eksternaalselt ja internaalselt. Eksternaalselt, sest me vaatleme seda; internaalselt, kuna me tajume *objekti sees* seda, mis see on“ (IR: 14).

Seega: esiteks, kujutis on teadvus, ja teiseks – kujutis on pool-vaatlus, ühe intentsiooni, mis soovib objekti enda jaoks visandada, realiseerimist. Aga kujutist eristab pertseptsioonist miski veel: „Pertseptsioon, näiteks, postuleerib oma objekti eksisteerivana. Kujutis sisaldab ka usu-akti, või positsionaalset akti“ (IR: 16). Huvitaval kombel osutub ka kujutis, sarnaselt emotsioonidega, kuid erinevalt pertseptsioonist, usu fenomeniks. Mida kujutlusvõime usub? „See akt võib eeldada nelja vormi ja mitte rohkem: see võib esitada objekti mitte-olevana, või puuduvana, või mujal eksisteerivana, ta saab ka „neutraliseerida“ ennast, see tähendab mitte esitada oma objekti eksisteerivana“ (IR: 16). Seega kujutlev teadvus usub või teab oma objekti mitte-olemist, puudumist, mujal olemist või ta loobub olemis-otsustusest üldse. Viimane mainituist väljendab kahtlust kujuteldava objekti olemasolus, või õigem oleks ehk öelda, et ta ei esita selgesti oma objekti olemas olevana. Kui pertseptsioon esitab eksisteerivaid objekte ja mõtlemine mõisteid (asjade olemusi), siis kujutis postuleerib, lihtsustatult öeldes, asjade mitte-olemist juba pool-vaatluse tasandil. See on kujutise kolmas karakteristik. Selline omalaadne presentne mittepresentsus, kohalolev olematus sisaldub juba kujutise intentsioonis või teadmises, mis kujutisi loob.

„Pertseptiivne teadvus ilmneb endale kui passiivne. Imaginatiivne teadvus, vastupidi, postuleerib end endale kui imaginatiivne teadvus, see tähendab kui spontaansus, mis produtseerib ja hoiab kinni objektist kui kujutis“ (IR: 18). Nagu „Imaginatsiooniski“, eristab Sartre siin passiivset ja aktiivset teadvust, kusjuures kujutlev teadvus on aktiivne teadvus. Teadvuse spontaansus loob kujutise, mille objekt on mitte-olev. Pertseptsioon, mõistagi, eimiski ei esita. Mõte võib olla mõnikord kujutise poolt toetatud, st ta võib sisaldada kujuteldavaid elemente. Spontaansus⁴⁶ kui aktiivne loomingulisus on samuti kujutise

⁴⁶ Teadvuse spontaansust on ka selles teoses kirjeldatud kui impersonaalset (IR: 228 jm)

põhikarakteristik. Lisaks eristab kujutist pertseptsioonist muidugi ka see, et esimesel juhul on objekti võimalike antuse viise ja seoseid lõplik arv (ja see arv vastab täpselt sellele, palju ma neid seoseid sinna ise panen), teisel juhul on neid lõputult (vt IR: 18–21).

„Kujutise“ tähendus avaramas mõttes hõlmab lisaks mentaalsetele kujutistele ehk kujutistele, mille materjal pole iseenesest tajutav, veel ka portreesid, peegelpilte, imitatsioone jne, ehk kõike seda, mille kaudu on mingi teine objekt visandatud ja mida saab ka iseseisva objektina tajuda. Erinevus mentaalse kujutise ja näiteks foto vahel on see, et viimane on materiaalne objekt, asi, aga mentaalne kujutluspilt seda ei ole. Kitsamas tähenduses on kujutis mentaalne representatsioon, mille ainus „materjal“ on seda loov intentsioon. (vt IR: 23). Kõik nimetatud kujutised kujutavad kedagi või midagi, mis pole hetkel presentne (kuid on omal moel mittepresentena kohal), representeerides objekti teatud analoogiate kaudu. Mentaalsed kujutised tekivad täiesti spontaanselt, aga siiski mitte intentsioonivabalt: „Enamasti, pole kahtlustki, kerkib kujutis üles koos sügava spontaansusega, mis on sõltumatu tahtest“ (IR: 24). Seega kujutlev intentsioon kujutada ebareaalset pole sama mis tahe – kujutised võivad olla voluntaarsed ja mittevoluntaarsed, kuid nad on ikkagi spontaansed. Ma võin kujutleda midagi, mida ma ei taha ette kujutada; samuti võina ma näha füüsilisi kujutisi (näiteks fotosid kellestki), mida ma pruugi tahta näha (IR: 25). Kujutlevat spontaansust nimetab Sartre vabaduseks (IR: 40) ja on ilmne, et ta ei pea silmas tahevabadust, vaid võimalust eelreflektiivse ja spontaanse intentsiooni kaudu kujutisi formeerida. Võrreldes „Ego transtsendentsiga“ on siin tegu „vabaduse“ mõiste tähendusnihkega – nüüd kuulub see spontaansuse poolele, seal aga kuulus see veel tahte juurde. Kujutlusvõime on eimiskit loov spontaanne, vaba ja aktiivne võime.

„Iga objekt, kas ta on presentne kui eksternaalne pertseptsioon või ilmneb intiimsele meelele, võib funktsioneerida kui presentne reaalsus või kui kujutis, sõltuvalt sellest, milline osutuse tšenter on valitud“ (IR: 27). Kujutlemine (kujutiste loomine) on üks võimalik suhtumine objekti. Kuna mentaalne kujutis pole, võrreldes teiste kujutistega, midagi väga iseäralikku, keskendub Sartre kõigepealt kujutistele üldiselt. Kujutise teeb kujutiseks analoogiaid loova instantsi – teadvuse – suhtumine, mis soovib mittepresentset presentseks teha. Kujutis kaob, kui reaalne objekt, millel on kujutisega võrreldes „ontoloogiline eelis“ (IR: 32), välja ilmub. Kuid tuleb tähele panna, et kujutisi ei põhjusta miski automaatselt; ka varasemad kujutised ei tekita iseenesest uusi kujutisi. Kujutiste teket saab ainult motiveerida, mitte põhjustada. Teadvus on pidev süntees, teadvusaktide transparentne vaheldumine, protentsioon ja retentsioon, mis võib soovi korral teatava osa oma eelmisest teadvusaktist aktiivsena alles jätta (IR: 35). Seega võib ühes teadvusaktis olla mitmesugust: „Iga pertseptsiooniga kaasneb afektiivne reaktsioon“ (IR: 39). Loomulikult kaasnevad tunded ka kujutiste ja mäluga. Samas välistavad pertseptsioon ja kujutis teineteise. See, et iga pertseptsiooni ja kujutisega kaasneb afektiivne reaktsioon, on erinev Sartre'i varasemast emotsiooniteooriast, sest viimases oli emotsionaalne ja ratsionaalne hoidumine küllaltki rangelt lahutatud.

Ühe omapärase kujutiste vormi, poolune ehk hüpnaagoogia näol on tegu samuti kujutleva teadvusega, sest ka selles ilmnevad lokaliseerimata visioonid ja pildid „ei eelne kunagi teadmisele“ (IR: 55). Teisisõnu, ka seal pole midagi, mida teadvus ise pole sinna pannud. Ja teiseks, teadvus ei esita Sartre'i meelest poolunes ilmnevaid objekte eksisteerivana. Kolmandaks, teadvus asetab end oma objekti sisse, nagu seda pool-vaatlus tavaliselt teeb. Immanentsuse illusioon aga seisneb eelduses, et eksisteerib mingisugune kujutiste maailm, mille komponendid on tavaliste objektidega sarnased ja mida vaatlev teadvus kogeb. Teiseks levinud vääreelduseks on see, et poolunes esinevad pildid tekivad automaatselt – spontaansus aga ei saa olla automaatne (IR: 55 – 62). Sartre selgitab aga edasi:

Magama jäädes on tähelepanu motoorne baas nõrk. Sellest tuleneb teistsugune presentsus objektile. See on seal, kuid ilma eksternaalsuseta; me ei saa seda uurida, see tähendab, luua hüpoteese ja neid kontrollida. See, mis puudub, on just teadvuse kontemplatiivne jõud, teatud viis oma kujutiste ja mõtete suhtes distantsi hoida (...) (IR: 62).

Kui teadvusel puudub teatavail puhkudel distants iseenda (oma mõtete ja kujutiste) suhtes, siis kuhu mahub sellisel juhul eneseteadvus? Kuidas sobib see Sartre'i eeldusega, et teadvus on alati eneseteadlik? Kas tohib öelda, et ta on mõnikord vähem eneseteadlik, sest vahel näib ta endaga peaaegu et ühte sulavat? Jäägu need küsimused esialgu lahtiseks.

Sartre nimetab hüpnaagoogilist teadvust veel „vangistatud mõistuseks“ (IR: 59). Teadvus on siis enda poolt loodud kujutistest fastsineeritud, aga ta ei saa neist kontempleerides distantseeruda. Ta on iseennast neisse vangistanud, paralüseeritud deliirsesse maailma, millest on raske vabaneda. Refleksioon on küll võimalik, aga see saab toimuda vaid selles samas „keskkonnas“; vastasel korral toimub ärkamine. Sellist äratavat refleksiooni tavaliselt siiski ei toimu, sest poolune eesmärk ongi ju uinumine. Ja nagu öeldud, teadvus ei saa oma mõtteid ja kujutisi sellel tasandil kuigi hästi kontrollida, kuid ta saab siiski otsustada, kas laseb end ilmnevatest kujutluspiltidest lummata või mitte. Teadvus pole siiski veel totaalselt vangistatud – mingisugune teadlikus iseenda spontaansusest on säilinud ja säilinud on ka hämar tunne, et uinuv teadvus võib soovi korral kõik lõpetada. Vangistatud mõistus on sunnitud realiseerima kõik oma intentsioonid ja selles tähenduses on see fataalne teadvus⁴⁷ – ta ei saa ühtegi oma otsust suspendeerida, sest kõik on hetkega juba fantasmidena kohal. Sellel tasandil puuduvad igasugused teadlikud otsustused millegi olemise või mitteolemise kohta (IR: 62 – 70). „Ta [poolunes teadvus] teeskleb, et ta näeb kassi; kuid kuna ta on hoolimata kõigest visiooni algupärasest teadlik, siis ta ei teeskle, et see korrelatiiv eksisteerib. Sealt see paradoks. Ma tõesti näen midagi,

⁴⁷ Fataalne teadvus on „ümberpööratud vabadus“ (IR: 67). Arvatavasti peab Sartre siin silmas lihtsalt „mitte-materialiseeruvate“ võimaluste puudumist, mis on loogiliselt ju ka tahtevabaduse eelduseks, sest tahtel peab olema aega, et valida, millist võimalust tegelikult teha. See aga ei tähenda, et teadvus poleks vaba selle spontaansuse mõttes.

aga see, mida ma näen on *eimiski*“ (IR: 70). Teadvus näeb mitte-eksisteerivat kassi. Aga: „Unenäos on vangistus täielik, seega kass on esitatud objektina“ (IR: 70).⁴⁸ Siiski pole väga selge, millisel juhul saab vangistatud mõistus otsustada, kas ta laseb end kujutluspiltidel lummata või mitte. Kui sügaval lummuses olles on tal veel valikuvõimalus?

Portree juurest mentaalse kujutise juurde minnes kasvab järkjärgult teadmiste ja kahaneb materjali osatähtsus. Mentaalsel kujutisel puudub objektiivsus – seda ei saa näha nagu portreed –, kuid selle (mentaalne) sisu representeerib meile analoogia kaudu midagi ikkagi. Mentaalsel kujutisele on omane „representatiivne transsendents“, st kujutis on teadvusele paratamatult nähtav kui (pool)objekt, kuid mitte kui eksternaalne objekt, vaid kui psüühiline sisu, mis eksternaalset objekti representeerib. Immanentsuse illusioon seisnes aga selles, et transsendentset psüühilist sisu tõlgendatakse eksternaalsete, st tajumustele omaste kategooriate abil. Mentaalse kujutiste kirjeldamisel tekib veel järgmine probleem: kui me püüame seda refleksiooni kaudu detailsemalt uurida, siis kaotab see oma algse objekti ning sellisena uuritav teadvus modifitseerub (IR: 75–77).⁴⁹

Mentaalse kujutise määratleb selle intentsioon objekti suhtes, teadmine objektist, mille põhjal formeerub analoogia kaudu vastav kujutis. Mingit spetsiifilist laadi teadmine justkui ootab kujutist, ja see ootus kujutluspildi loobki. Kujutis on teadvus. See ei ole midagi, millega tühi teadvus (tähendus, sõna, abstraktne teadmine mingist seosest vms) täidetakse, nagu arvas Husserl. Siiski on ka Sartre'i meelest olemas midagi, mida võib kutsuda tühjaks teadvuseks. (IR: 81–83). Näiteks teadmine selle puhtal kujul, kasvõi mingist reeglist või seaduspärast, on tühi teadvus, aga on olemas ka imaginatiivne teadmine, mis, erinevalt puhtast teadmisest, paigutab oma objekti vastava intentsiooni kaudu meelelisse maailma, keskendudes asjade meeleliste kvaliteetidele, sooviga teha objekt presentseks. Lisaks räägib Sartre veel tühjast imaginatiivsest teadmisest, mille puhul kujutis kogu oma elususes pole välja joonistunud. Need, tühjale imaginatiivsele teadmisele omased kiired ja mobiilsed kujutluspildid on tema meelest üsna levinud nähtused. Nii imaginatiivne teadmine kui tühi imaginatiivne teadmine on hübriidsed teadvused, kus kujutised ja mõtlemises kasutatavad mõisted on segunenud (IR: 90–96).

Tühja teadvust ei tohiks tõlgendada nii, et teadvusel puudub objekt täielikult, sest „(...) iga teadvus on teadvus millestki“ (IR: 98). Teadvus ja selle viisid (emotsioonid, kujutised, pertseptsioon, teadmised) viitavad endast välja, mujale, transsendentsse objektile. Proovige vaid vihata ilma objektita! Emotsioonid ei saa kuuluda tühja teadvuse juurde – selle objekt peab afektiivses vormis juba esitatud olema (IR: 98–101). Nende puhul nägime, et klassikalised käsitlused

⁴⁸ Loomulikult on ka unes nähtud kass kujutis, kuid antud kontekstis peaks see lause tähendama seda, et teadvus on siis veel vähem teadlik sellest, et see (pool)objekt on kujutis (*eimiski*), st miski, mida ei ole.

⁴⁹ Ka siin näib Sartre eeldavat, et refleksioonil on oma tõsikindel ala ning vähem tõsikindel ala, sest tema enda uurimused ju refleksioonil põhinevadki.

ajasid segamine eelreflektiivse ja reflektiivse teadvuse: „Aga vihkamise tunne pole teadvus vihkamisest: see on teadvus Paulist kui vihatavast (...)“ (IR: 99). Emotsionaalsed kvaliteedid konstitueerivad vihatava objekti, need kuuluvad pigem küll mitteintellektuaalset laadi maailmamõistmise ja -mõtestamise juurde, kuigi Sartre tunnistas eelnevalt, et pertseptsiooniga kaasnevad ka emotsioonid. Enamasti on kujutis ühtlasi ka afektiivne ning kuna see sisaldab ka teadmist, siis võib kujutist nimetada ka „afektiiv-kognitiivseks sünteesiks“ (IR: 104). Viga, mis ajab segi eelreflektiivse ja reflektiivse teadvuse, tekitab nii kujutiste kui emotsioonide puhul immanentsuse illusiooni.

Sartre nõustub Husserliga, et protentsioon ja retentsioon, Sartre'i tõlgenduses teadvusega vahetult kaasas käiv tuleviku ja mineviku eelreflektiivne ootamine-meenutamine, mis võimaldab meil tajuda näiteks liikumist ja eristada hetki, kuuluvad samuti tühja teadvuse juurde, mis täidetakse erinevate teadmiste ja kujutistega. Formaalne teadmine näiteks liikumisest realiseerub kujutluspiltide kaudu. Mõlemad, nii protentsioon kui retentsioon, annavad olevikulisele impressioonile (tajumusele) mõtte, kuigi iseenesest need veel kujutised ei ole (IR: 106–113). Liikumisega kaasnevad kujutluspildid, mis representeerivad reaalselt liikuvat objekti. Protentsioon ja retentsioon võimaldavad analoogia kaudu liikumist ette kujutada. Kui emotsioonid elustavad kujutise, siis liikumine annab neile teatava visuaalse reaalsuse (IR: 116–117). „Need kaks analoogia tüüpi võivad sellepärast eksiteerida samaaegselt kui sama teadvusakti korrelaadid“ (IR: 117). Seega liikuv kujutis ja emotsionaalne kujutis ei välista üksteist. Sartre ütleb kokkuvõtvalt:

Kui meie analüüs on korrektne ja kui mittevisuaalse liikumise tajumisel endal on imaginatiivne struktuur, siis sellest peaks järelduma, et teadvusega kaasnevad alati, või peaaegu alati, vaeselt eristatud representatsioonid, nii et subjekt ei saa öelda, kas need on kinesteetilised tajumused või kujutised (IR: 118).

Protentsioon ja retentsioon kaasnevad igasuguse kogemusega: „Me nägime, et meeleline element kui selline on raamitud protentsiooni ja retentsiooni poolt“ (IM: 147). Näib, et protentsiooni ja retentsiooniga (ning liikumisega) seostub hämaravõitu ala, kus kujutisi ja tajumusi on raske eristada. Sellest lähtuvalt on mõnevõrra üllatav Sartre'i üsna radikaalne pertseptsiooni ja imaginatsiooni lahutamine, sest vähemalt teatud laadi pertseptsiooniga (liikumise tajumisega) kaasnevad paratamatult kujutluspildid.

Sartre lahutab järsult kujutise ja pertseptsiooni sellepärast, et tema arvates on kujutlev teadvus täidetud teadvus: „Kujutis (mentaalne või muusugune) representeerib täidetud teadvust, mis ei saa mingil juhul moodustada osa laiema teadvusest“ (IR: 122). Kuna see on täis, siis ta ei saa olla osa suuremast teadvusest. Erinevalt näiteks märgilisest teadvusest, mis on tühi, kuid mis võib end omakorda kas tajumuste või kujutistega täita. Kui aga näiteks liikumise tajumisel on imaginatiivne struktuur ning kui pole selge, kas tajutav on liikuv või

kujuteldav, siis pole ka üheselt mõistetav, kuidas saab Sartre nii kindlalt väita, et kujutis ei saa mingil juhul moodustada osa laiemast teadvusest.

Kuidas kujutisi näha? Sartre seletab, et „(...) imaginatiivne teadvus on teadvus objektist *kui kujutis*, aga mitte teadvus *kujutisest*“ (IR: 125). Viimane tekib alles refleksioonis, kui eelreflektiivne usk objekti olemasolusse, mida kujutis püüdis mitteolevana representeerida, on suunatud kujutisele endale, selle eksistentsile. Siit saabki alguse immanentsuse illusioon. See on sarnane poolunes tekkinud illusiooniga, kuid viimane on tavaliselt siiski jõulisem ja järjepidevam. Kui seda illusiooni tähele panna, siis saab ka selgeks, et kujutisi ei saagi „näha“. Need alluvad omadele reeglitele, mis on erinevad pertseptsiooni reeglitest. Kujutiste vahel pole ruumilisi suhteid. Lisaks võivad kujutluspildid sisaldada ilmseid vastuolusid, reaalselt mitteeksisteerivate kvaliteetide segunemist jms (IR: 124–131). Vastuolud tekivad näiteks nii: „(...) teadmine visandab objekti analoogia kaudu. Ja teadmine on *usk*: usk sellesse, et enda ees leitakse seismas Peeter, kes on riietatud nii- või teistmoodi. Aga analoogia on *presentsus*. Seega vastuoluline süntees“ (IR: 131). Usk ja presentne analoogia on siin vastuolus, sest presente tajumus ei eelda Sartre'i järgi usku. Teisiti öeldes, siin lähevad vastuollu üldine ja üksikteadmine.

Seega on kujutis konkreetse tajumuse ja üldisemat laadi teadmise süntees, kuhu kuulub ka afektiivsus, mis kasutab veel oma „loogikat“ – koondades tajumuslikult tihti väga erinevad, kuid emotsionaalselt sarnased, näiteks vihatavad, objektid kokku. Nõnda eirab kujutis identsuse printsiipi, mida näiteks pertseptsioon ei saa eirata (IR: 131–132). Kujutise selguse aste on erinev, kuid kuna see püüab haarata objekti tervikuna selle totaalsuses, siis võib see vastuolulisi aspekte sisaldada: „Mis on järjestikune pertseptsioonis, on samaaegne kujutises (...)“ (IR: 133). Seega võib kujutis minna vastuollu nii tajumuse kui iseendaga. Kujutluspiltide reeglid on lihtsalt teistsugused ja pertseptsioonile redutseerimatud. Kujutis, mis on „(...) mõiste ja pertseptsiooni vahepeal, annab meile objekti selle meelelises aspektis, aga viisil, mis välistab selle tajumise“ (IR: 133).

Kahtlemata on kujutisel, nagu ka igal teisel teadvusel, tähendus. See kehtib kõigi mõtete kohta, mis kasutavad sümboleid, diagramme, skeeme, illustreerimisi, mentaalseid pilte jne. Need kõik viitavad oma objektile omamoodi. Mõtetega kaasnevad tavaliselt vähese selgusastmega kujutised, saavutades vahel suurema selguse. Sartre'il pole lõplikku seisukohta selles osas, kas iga mõttega kaasneb mingisugune kujutise alge või mitte (vt IR: 160). Üldiselt võib öelda, et mõtted on vähem või rohkem imaginatiivsed, kuigi Sartre eristab ka puhast ja imaginatiivsest arusaamist (vt IR: 143). Arusaamine on tähendust andev mõtteline akt, kusjuures puhas arusaamine on näiteks mingi reegli mõistmine (IR: 147, 149). Mõte on imaginatiivne siis, kui ta võtab endale selgelt objekti kuju, olles objekti analoogiks (IR: 160). Sümboleid kasutav mõte ei pruugi veel olla imaginatiivne, kuigi ta võib seda ka olla. Mõte võtab kujutise vormi siis, kui ta ise seda õigeks peab – tavaliselt juhul, kui ta soovib enda jaoks midagi selgemalt esile tuua ja visandada, mängida oma ihade rahuldamisega vms (IR: 174,179).

Kui üldiselt võib öelda, et kujutis on mõte ja sageli kaasnevad mõtetega kujutised ning et kujutis on ka afektiivne, siis võib Sartre'i meelest veel kindlamalt väita, pertseptsioon ja imaginatsioon välistavad üksteise. Igasugune kujutis on juba pertseptiivse teadvuse negatsioon. Kui „(...) Peeter on pildi vahendusel kujutisena visandatud, siis see tähendab, et maal pole enam *tajutud*“ (IR: 171). Samas: „Siis on selge, et ma *tajun* alati *rohkem ja teisiti* kui ma *näen*“ (IR: 172). Näiteks ma tajun tassi, kuid tegelikult näen ma ainult tassi ühte külge. Kas tassi tagumine külg on siis imaginaarne? Ei, sest tegu on reaalselt presentse ja nähtava objektiga. Keegi ei keela mul seda ka ette kujutada, aga sellisel juhul ma enam ei taju, vaid kujutlen.

Imaginaarses „keskkonnas“ puuduvad tavapärased ajalis-ruumilised suhted – näiteks kujutised ei vanane ja ma võin oma kujutist „vaadelda“ mitmest vaatepunktist korraga. Mõni kujutis võib olla sootuks ajatu – näiteks kentaur (vt IR: 177–184). Kujutise kestvus on korrelatsioonis usuga, mis selle moodustab: „Ebareaalsete objektide kestvus on selle uskumise akti range korrelaat“ (IR: 186). Reaalne kestvus ja kujuteldav kestvus ei pruugi korreleeruda – ma võin kümne minutiga ette kujutada nädala jagu sündmusi. Aeg ja ruum on siis ise ebareaalsed. See kõik käib ka unenägude kohta. Ebareaalsed objektid on ühest küljest kummaliselt kõikehõlmavad ja pretensioonikad, sest võivad sisaldada vastuolulisi omadusi nende näilises opaaksuses, kuid teisest küljest on neid omadusi alati piiratud hulk ja seetõttu puudub neil, võrreldes materiaalsete objektidega, massiivsus (IR: 186–189).

Eelnevalt mainis Sartre, et kujutis võib olla tahtlik või tahtmatu. Teadvuse „eelvoluntaarne spontaansus“ (IR: 191), nagu Sartre teadvuse algolekut nimetab, on teadvuse vaba eelreflektiivne olek, mis suudab objekte haarata nõnda, nagu tahe seda hiljem refleksiooni abil ei suuda. See on kujutlusvõime „vaba mäng“ (IR: 192). „Seega ma saan tahtlikult – või peaaegu tahtlikult – produtserida ebareaalse objekti, kuid ma ei saa sellest teha seda, mida ma tahan“ (IR: 192). Teadvus on eelreflektiivsena pidevalt ümbritsetud „fantoomobjektidest“, teatud mittetajumuslikest seostest ja kvaliteetidest, omalaadsest anti-maailmast, mis refleksioonis (reflektiivse tahte kaudu) paratamatult transformeerub, sest refleksiooni juhivad juba pisut teistsugune intentsioon. Eelreflektiivsed kujutised on vähem või rohkem vabad.⁵⁰ Nende elususe ja intensiivsuse aste sõltub täpselt sellest, kui palju teadvus nende loomisesse panustab. Kujutistele saab ka reageerida, aga reaktsioonid neile on alati pisut skemaatilised, vaesemad ja lahemad, võrreldes tavapäraste reaktsioonidega (IR: 193–198). „Ebareaalne objekt ei saa olla tugev, sest ta ei tegutse“ (IR: 198).

⁵⁰ Kujutiste eelreflektiivne „vabadus“ tähendab seda, kui palju võimalusi ja variatsioone on neile võimaldatud. Kui kujutis lähtub objektist, mida ta soovib presenteerida, siis pole tal tõepoolest palju valida – ta peab objekti kvaliteetidest ka lähtuma. Seega: kujutised võivad olla rohkem või vähem vabad, aga ka tahtlikud või mittetahtlikud. Samal ajal on kujutis alati spontaanne ja juhitud intentsioonist. Lk 167 ütleb Sartre, et kujutlusvõime on vaba muutmaks mistahes kujutise elementi, aga ta ei saa omatahtsi neid kõiki korraga muuta.

Kujutleja teab igal juhul, et ta kujutab omale midagi ette. See kehtib Sartre'i järgi isegi patoloogiate puhul – siis on mingil põhjusel hakatud eelistama, võib-olla nende kontrollitavuse pärast, turvalisi fantaasiaid reaalsusele. Pertseptsioon on aga reaalsuse taotlus, seda nii Husserli kui Sartre'i meelest. Aga hallutsinatsioonide ja obsessioonide puhul valitakse tajumuste asemel kujutised, olles samal ajal sellisest valikust teadlik. „Kartesiaanlik *Cogito* säilitab oma õigused isegi psühhopaatidega“ (IR: 214).⁵¹ Teadvuse spontaansus, mis on identne teadlikkusega selle spontaansusest (vt IR: 218) ja tahe võivad vähemalt pealtnäha olla vastuolus, sest vahel, näiteks teatud obsessioonide, hallutsinatsioonide ja automaatkäitumise puhul loob teadvus täpselt seda, mida ta kardab ja soovib vältida, kuid samas teab patoloogiate küüsis vaevleja ikkagi, et ta on ise omale vaevused loonud ja valinud (vt IR: 205 – 226).

Kokkuvõtvalt: Kujutlev teadvus on spetsiifiline „mentaalne vorm“, millele vastavad spetsiifilised „imaginaarsed objektid“ (IR: 134). See pole „kuidagi erinev mõttest“ (IR: 137), hõlmates samal ajal endasse ka teadmisi, intentsioone, aga vahel ka sõnu, otsustusi ja emotsioone, olles ikkagi ka meelelise sisuga. Kujutis „ei õpeta midagi“ (IR: 147) ega aita ka millegi mõistmisele kaasa, sest „(...) objekti konstitueerimine kujutisena on juba mõistmine“ (IR: 151). Ebareealse objekti puhul mängib teadmine pertseptsiooni rolli (IR: 199). Mõtlemine on justkui tajumise ja kujutlusvõime, mis üksteist välisavad, vahepeal; samas on kujutis oma meelelise sisu tõttu lähemal tajule kui puhtale mõttele. Mõtlemine, kujutlemine ja afektiivne suhtumine kombineeruvad omavahel, aga kujutis ja tajumus ei kombineeru, kuigi vahel pole täpselt aru saada, kas tegu on pertseptsiooni või kujutisega. Kujutlev teadvus on passiivsema võime – pertseptsiooni – negatsioon. Teadvus on vaba looma kujutisi, aga ta ei saa nende kujutistega teha seda, mida ta tahab, sest kujutised on reaalsete objektide analoogid. Mõnikord on kujutised tahtmatud. Kujutis on teadvus, mitte asi. See on objekti spontaanne visandamine ja selle pool-vaatlus, mis erineb tavalisest vaatlusest tema eriomaste karakteristikute tõttu (vastuolulisus, ajalis-ruumiliste suhete puudumine jms). Kuna kujutis on ebareaalne pool-objekt, siis on sinna alati kätketud eimiski. Sartre toonitab siin teoses üha selgemalt, et kujutlusvõime spontaansus võrdub vabadusega ning et igasuguse pertseptsiooni ja kujutluspildiga kaasneb afektiivne teadvus. Ta rõhutab ka, et teadvus on läbinisti spontaanne (IR: 223); teadvus on ka vaba, aga vabadus on seotud kujutlusvõimega kui võimalusega midagi ette kujutada.

7.2 Unenäod ja eimiski

Võib-olla on üheks suurimaks väljakutseks Sartre'i imaginatsiooni- ja teadvusekäsitlele uni ja unenäod. Esmapilgul on probleemid selles, et unenägude looja (1) ei ole tavaliselt oma loomisaktist kuigivõrd teadlik või, nagu Sartre ütleb, tal

⁵¹ Siin pole arvatavasti silmas peetud psühhopaatia tänapäevases tähenduses, vaid lihtsalt hullumeelset.

puudub distantis iseenda suhtes, ning (2) sellepärast ei esita ka oma objekte kui mitte-olevaid, vaid pigem kui tajuobjekte. Kuid ometi pole tegu tajumuste, vaid ikkagi kujutistega: „(...) on võimalik, et unes ma kujutlen, et ma tajun, aga kindel on see, et ärkvel olles ei saa ma kahelda, et ma tajun“ (IR: 232). Võib öelda, et see, et ma nägin und, saab selgeks alles tagantjärele. Sartre märgib (IR: 233–234), et kui refleksioon unenäos tähendab ärkamist, siis pertseptsiooni korral tajumused selliselt ei kao. Seega on teise astme eneseteadvusel une suhtes mõnevõrra erinev roll. „Tegelikult saab reflektiivne teadvus oma kindluse ainsalt faktilt, et ta areneb ja postuleerib oma objektina selle, mis on reflektiivse teadvuse implitsiitne ja mitteteetiline struktuur“ (IR: 234).⁵² Et refleksioon oleks võimalik, peab teadvus olema teataval määral eelreflektiivselt teadlik sellest, et ta näeb und, kuid kui see teadmine muutub piisavalt eksplitsiitseks, siis subjekt ärkab. Sellepärast peab und nägev teadvus olema täielikult „ennast täis“ selles mõttes, et ta välistab ise negatiivsed (iseenda suhtes distantse loovad) ja reflektiivset laadi otsustused, nagu näiteks „ma näen und ja sellepärast ma ei taju“. Und nägeval teadvusel puudub võimalus tajumust ja unenägu võrrelda (IR: 235). Mõnikord võib unes esineda ka petlikku ja imaginaarset refleksiooni, mille puhul refleksiooni tegelikult ei teostata (või teostab seda kujuteldav mina-objekt) ja ärkamist ei toimu (IR: 252).⁵³

Et eristada unenägusid pertseptsioonist ja toetada oma teooriat, et kujutlusvõime esitab oma objekte kui mitte-olevaid, kirjeldab Sartre tajumist kui midagi täiesti usuvaba: „Pole suplementaarset akti, mille kaudu ma, lisaks laua tajumisele, varustan selle *usutud* või *usutava* eksistentsiga“ (IR: 236). Presentne tajumus on piisavalt evidentne juba iseenesest. „Aga unenägu on usk“ (IR: 237), sest unes ei saa juhtuda midagi, mida ma ei usu, et see juhtub. Ta lisab aga, et see ei tähenda veel, et usutakse kujutisi kui reaalsust. Kuidas seda mõista? Kõigepealt mainib Sartre, et unenäod on mõnikord poolune jätkuks. Poolunes ilmuvad kujundid on tajumuste analoogid, kuid und nähes suhtume me neisse analoogidesse teisiti. Unenäod ei ole mentaalsed kujutised sellepärast, et nad ei viita tajuobjektidele ega põhine neil; tajuobjekte ja viiteid neile unenäos ei esine, sest und nägev teadvus pole tajuobjektidest teadlik, aga mentaalne kujutis on Sartre'i järgi kujutis, mis põhineb tajumaailmal. Unenäod on endasse suletud – see on „teadvus, mis on võimetu väljuma kujutlevast suhtumisest“ (IR: 238). „Aga me ei peaks uskuma, et teadvus, mis on isoleeritud reaalsest maailmast, vangistatud imaginaarsesse, lubaks endale imaginaarse võtmist reaalsena, kuna tal puudub võime võrrelda seda reaalsusega, mis viib täide redutseerija funktsiooni“ (IR: 239). Otsustused millegi reaalse olemise või mitteolemise kohta pole kujutleja asi, sest selle suhtes puudub und nägeval teadvusel eksternaalne vaatepunkt (IR: 240). Kuna und nägev teadvus ei esita unenägusid reaalsusena,

⁵² „Mitteteetiline“ on sama mis „mittepositsionaalne“.

⁵³ Sartre kirjeldab kahte võimalust: refleksioon kas äratav või on tegu vale-refleksiooniga. Kirkaid unenägusid, kus saavutatakse ärkvelolekuga võrreldav pikaajaline teadlikkus (ka refleksiooni tasandil), Sartre ei maini.

ta ei soovi ega ka saa seda teha, siis pole põhjust tõlgendada une nägemist ka tajuaktina.

Unel on mitmeid erinevaid faase ning võib öelda, et igaüks neist moodustab justkui omaette maailma. Näiteks kui poolunes moodustuvad suhteliselt kaootilised ja isoleeritud pildid, siis sügavamas unenäos „nähakse“ lahti rulluvat mingit sorti lugusid. Need lood aga ei korreleeru analoogiate kaudu meelelise maailmaga, vaid usuga, mis need moodustavad. (IR: 241–242). Rangemas mõttes aga „(...) *pole olemas imaginaarset maailma*. Tegelikult on see ainult usu asi“ (IR: 242). Unes projitseerib magaja kõik oma teadmised, huvid jms kujutiste maailma ning kujutiste maailm peegeldab neid omal moel vastu. See maailm on sarnane näiteks raamatu lugemisel tekkinud maailmaga, mille puhul on lugeja eneseteadlikuna teadlik sellest, et ta on end vabatahtlikult kujutiste maailma vangistanud, ent unenägude puhul on lummatud maagilistest piltidest suurem – und nägev teadvus on samuti fataalne, nagu seda on poolunigi, kuid see fataalsus on totaalsem – see ei saa iseenda eest põgeneda võimalikkustesse ega ka midagi meenutada, vaid on sunnitud kujutluspilte looma – ma saavutan seal „tuima presentsuse, ilma distantsita mu enda teadvuse suhtes“ (IR: 250). Võimalikkustel ja valikutel pole seal kohta ja selles mõttes tähendab une fataalsus ka vabadusetust, kuid teadvus on selles abituses ikkagi eneseteadlik – ta „haarab end enda kaudu kui lummatud spontaansus“ (IR: 245). Unes ilmnev mina saab olla ainult virtuaalne mina, kuigi tavaliselt on uni impersonaalne (IR: 247–250).

Sartre küsib retooriliselt: „Mis on imaginaarne teadvus kui mitte teatav objekt reaalsele teadvusele?“ (IR: 247). Tema uurimus on läbi viidud rangelt „reaalse teadvuse“ positsioonilt. Unes „reaalse“ kategooriat aga ei eksisteeri. Unes toimuv reaalne refleksioon on väga harv nähtus ja saab toimuda ainult reaalsuse sissetungi kaudu – näiteks siis, kui mul tekib unes „reaalne hirm“, mis motiveerib ka refleksiooni tekkimist. Tavaliselt puudub und nägeval teadvusel intentsioon reflekteerida. Ärkamise tingivad reaalsuse, millel unenäos tavaliselt analoog puudub, jõuline sissetung, või jõuab unenägu-lugu lihtsalt oma loogilise lõpuni. Teadvus hakkab siis kahtlema, mida edasi teha ja see kahtlus tekitab refleksiooni koos ärkamisega (IR: 253–254). Aga igal juhul on refleksioon seotud ärkamisega. Unenägu on fiktsioon, mis on haaratud kui fiktsioon ning sellepärast on ka sellest väljumine komplitseeritud – ka selline intentsioon võib olla fiktiivne (IR: 255). „Seega mõistus, oma kõikvõimsuse ohver, *ei saa* tahta. Ta ei saa isegi tahta ärgata. Ta näeb ainult unes, et ta ärkab. Et ta oleks jälle tema ise, peab reaalne tema unne mingil moel sekkuma“ (Sartre 1999: 37). Sartre'i meelest on isegi unenäos kogetavad emotsioonid, mida imaginaarne mina kogeb, nende fiktiivsuse tõttu tihti „abstraktsed“, reaalsatega võrreldes lahjemad ja justkui neutraalse pealtvaataja positsioonilt nähtud (IR: 251–252).

Niisiis, Sartre on edukalt eristanud kujutise reaalsusest ning väidab, et teadvus teeb selle eristuse ka ise, kasvõi selle kaudu, et ta keeldub kujutisele omistamast „reaalse“ kategooriat. Kujutise üheks põhiomaduseks on kohaloleva puudumine, mitte-eksisteerimine, mujal olemine või eksisteerivana mitte-esitatud-olemine (uni). Kõik need sisaldavad teadvuse negeerivat akti. Kui ma

tajun näiteks tooli, aga selle tagumine jalg pole näha ja see jääb teadvusele tühjaks intentsiooniks, siis ei tähenda see Sartre'i arvates seda, et tooli tagumine jalg on minu jaoks kujuteldav. Ma ju tajun ikkagi tooli tervikuna, sest tajutaval esemel on „tooli“ tähendus ja ma räägin sellest kui toolist koos kõigi tema jalgadega. Kujutlusvõime soovib oma objekti tajumuslikust kontekstist isoleerida, et konstitueerida see enda jaoks näiteks kui puuduv (tooli tagumine jalg ei ole puuduv, vaid presentne). Kujutlev akt on korraga (objekti) konstitueeriv, (tajumuslikust kontekstist) isoleeriv ja hävitav (negeeriv) tegu. See on maailma, reaalsuse kui sellise negatsioon, sest kujutise struktuuri kuulub olemuslikult eimiski. Järelikult eeldab kujutis ka maailma kui totaalsuse konstitueerimist (vt IR: 259–266). Nägime, et unenägu ei ole mitte niivõrd maailma negatsioon, vaid pigem maailmata või reaalsuseta seiklus. Aga reaalse teadvuse seisukohalt nähtuna on unenägu ikkagi eimiski.

Mälupildid on kujutluspiltidega mõnevõrra sarnased, kuid need ei esita oma objekti puuduvana või mitte-olevana, vaid kui minevikus olevana. Aga mineviku tähendus on Sartre'i meelest see, et minevik reaalselt *on* – ma ei pea seda kujuteldavana esile kutsuma nagu kujutist –, aga kujutis ei ole, see on eimiski. Sarnaselt *on* ka tulevik ja olevik (presentsus). Teadvus ei esita minevikulisi, olevikulisi ja tulevikulisi nähtusi mitte-olevatena.⁵⁴ Täpsemalt võiks seda tõlgendada nii: teadvus esitab neid mõnes mõttes eimiskitena, aga sellistena, mille tähendus on olla olemas.⁵⁵ Need on reaalsed eimiskid. Aga millegi esitamine eimiskina ei tähenda veel seda, et teadvus poleks intentsionaalne – on ju reaalsuse eitamine (ja objekti esitamine mitte-reaalsena) kahtlemata samuti intentsionaalne protsess, sest see eeldab ju teadlikkust sellest, mida eitatakse ja esitatakse (IR: 263–265).

„Et teadvus oleks võimeline kujutlema, peab ta olema loomu poolest võimeline maailmast põgenema, ta peab olema võimeline oma jõududega maailmast tagasi tõmbuma. Ühesõnaga ta peab olema vaba“ (IR: 267). Seega kujutlemine eeldab ja sisaldab vabadust, mis tähendab maailmast tagasi tõmbumist. Maailma esitamine tervikuna eeldab vabadust, sest teadvus astub välja, distantseerub meelelisest antusest kui sellisest, et maailm saaks nähtuda maailmana: „Seega esitada maailma maailmana või „eitada“ seda on üks ja seesama asi“ (IR: 267). Kujutlev teadvus pakub maailma (reaalsust, situatsiooni) maailmana, et seda negeerida, kuid maailm peab olema konstitueeritud nõnda, et see motiveeriks kujutiste teket (et kujuteldav objekt sealt puuduks). Imaginatsioon negeerib maailma alati teatava nurga alt, teatud kindlast perspektiivist ja teatud kindlas situatsioonis olles, moodustades imaginaarse totaalsuse. Ja kuna kujutis on maailma negatsioon, siis saab see tekkida ainult maailma pinnalt, mitte kuidagi

⁵⁴ Samas võib ka rääkida puhtalt fiktiivsest tulevikust, mis olevikul ei põhine, aga see pole „tuleviku“ põhitähendus (IR: 264–265).

⁵⁵ See interpretatsioon tugineb osaliselt „Sõjapäevikutele“, mis on kirjutatud umbes samal ajal, ja mille kohaselt tulevik veel ei ole ja minevik enam ei ole, kuigi teises tähenduses mõlemad on (Elveton 2009: 22). „Imaginaarses“ Sartre temporaalsuse juurde kuuluvale eimiskile tähelepanu ei pööra. Siin rõhutab ta pigem ajalisuse ja kujutise erinevust.

teisti (IR: 268–269). Selle tekkimisel „lahjenevad“ partikulaarsed pertseptsioonid: „Loomulikult nõuab kujutise ilmnemine, et partikulaarne pertseptsioon peaks olema lahjendatud *maailma* sünteetilises terviklikkuses ja see terviklikkus peab tagasi tõmbuma“ (IR: 269). Kujutis on kahepoolne negatsioon – esiteks negeeritakse maailm, st sellest distantseerutakse, ning teiseks luuakse kujutis, mis on maailma taustal eimiski (IR: 270). Vabadus on teadvust igal hetkel saatev võimalus maailmast distantseeruda ja ebareaalset konstitueerida (IR: 269–271). Teadvus on vaba, sest ta saab kujutleda. Reaalne kätkeb endas alati peidetud ületamise võimalust imaginaarsete kujutiste suunas ning kujutlusvõime on teadvuse transtsendentaalne struktuur, mis seda võimaldab (IR: 273).

Selles raamatus reserveerib Sartre teadvuse negeeriva võime ainult kujutlusvõimele: „(...) see funktsioon saab end manifesteerida ainult imaginatiivses aktis“ (IR: 271). Ning „Imaginaarne on igal juhul „miski“ konkreetne, mille suunas eksisteeriv on ületatud“ (IR: 272). Tajumuses eimiskit olla ei saa: „Tegelikult ei saa negatsiooni objekt olla *reaalne*, sest see oleks oma jaatuse eitamine (...) Seega peab negatsiooni objekt olema esitatud imaginaarsena“ (IR: 273). Negeerivas imaginaarses aktis realiseerib end ka vabadus – teadvus on vaba niivõrd, kuivõrd ta on imaginaarne, st võimeline maailmast taanduma ja seda ületama. Imaginaarne või kujuteldav on see, mille suunas negatsioon toimub ja kuna see on maailma suhtes „midagi muud“, siis aitab see ühtlasi maailma konstitueerida, näha maailma maailmana, andes nii maailmale kui ka partikulaarsele situatsioonile tähenduse: „Seega representeerib imaginaarne igal hetkel reaalse implitsiitset tähendust“ (IR: 272). Tähendusi loovad ka esteetilised objektid, mis on maailma ebareaalsed ja imaginaarsed analoogid. See käib isegi muusika kohta, sest ka muusika osutab endas väljapoole, see „esitab midagi“, mingit muusikalist teost (IR: 274–280). Tegelikult on isegi nii, et „(...) reaalne pole kunagi ilus“ (IR: 281). Ilu on imaginaarsele rakenduv väärtus, täiuslikkuse ideaal.

7.3 Tõlgendused ja kommentaarid

Sartre kirjutab 1940. aastal „Sõjapäevikutes“: „Iivelduses“ ma väidan, et minevik ei ole; ja varem üritasin mälu taandada tõesele fiktsioonile“ (...) Ma püüdsin *La Psyché*’s tuletada aega dialektiliselt vabadusest“ (Sartre 1999: 209).⁵⁶ Nüüd Sartre nii enam ei teeks. Ka „Imaginaarses“ on näha, et kuna negatsioon (eimiski loomine) on imaginaarne, siis ei saa see võime olla osaline tuleviku ja mineviku konstitueerimisel, sest „tuleviku“ ja „mineviku“ tähendus on ju olla reaalselt olemas. „Iivelduse“ ja „Imaginaarse“ erinevus on selles, et kui esimeses minevik „ei ole“, siis teises on see „reaalne“. Mis puutub ajalisusse „Sõjapäevikutes“, siis Roy Elveton on märganud, et ajalisus on selles teoses midagi endale-olu ja endas-olu vahepealset; see on „teadvuse opaakne piir“, mis

⁵⁶ *La Psyché* on Sartre, i ilmumata jäänud teos, mille fragmendid ilmusid „Ühe emotsiooni-teooria eskiisis“.

eksisteerib teisiti kui endale-olu ja ei sõltu tema negeerivast aktiivsusest. Endale-olu „on temporaliseeritud“, st ta on ajalisuse suhtes passiivne. Minevik ja endale-olu välistavad üksteise, aga subjekt on mõlemat, nii endale-olu kui minevik (mis on midagi muud kui endale-olu). Ta on nende sünteetiline seos (vt Elveton 2009: 22–24). Kuna aeg on Sartre'i sõnul „teadvuse opaakne piir“, siis „(...) niivõrd kuivõrd me *oleme* aeg, *oleme* me teistsugusel viisil kui endale-olu“ (samas: 24). Näeme varsti, et „Olemises ja eimiskis“ ajalisuse käsitlus muutub – siis osutub endale-olu ise temporaliseerijaks ja mineviku tähendus on üsna täpselt see, mis endale-olu talle ise annab. Seega pole minevik enam midagi paksu ja läbitungimatut, mis endale-olu on sunnitud olema.

Igasugune transtsendeeriv aktiivsus ei ole veel negatsioon. 1939. aasta lõpul tõlgendab Sartre oma päevikus „transtsendentsi“ tulevikulise projektina (Sartre 1999: 38) ja ütleb, et tulevikku suunatud „(...) tahe ja pertseptsioon on lahutamatud“ (samas: 39). Nägime, et pertseptsioon ei eita (negeeri), sest ta ei saa oma jaatust eitada. Teadvus transtsendeerib tahte abil käesoleva olukorra võimaluste, tuleviku suunas.⁵⁷ „Ja side teadvuse ja selle võimaluste vahel on sama reaalne ja konkreetne kui side teadvuse ja tajutavate asjade vahel“ (samas: 41). Seega ka võimaluste visandamine pole imaginaarne tegevus ega negatsioon. See muutub „Olemises ja eimiskis“, kus transtsendentsil on negatiivne (aga siiski mitte imaginaarne) struktuur.

Sartre on tunnistanud ühes 1975. aastal antud intervjuus (Rybalka, Pucciani 1981: 47), et pertseptsiooni ja imaginaarse nii range lahutamine, nagu seda on tehtud „Imaginaarses“, pole põhjendatud. Sellega võib nõustuda, sest Sartre kirjeldas ka ise juhtumeid, kus imaginaarne ja tajutav pole selgelt eristatavad (liikumine). Ja nagu nägime, reserveeris Sartre siin eimiski loomise võime ainult kujutlusvõimele. Ka selles osas toimub peatselt muutus. „Imaginaarses“ mainib Sartre veel, et tajumuste ja kujutistega kaasnevad afektiivsed reaktsioonid. Päril nii see ei olnud emotsioone käsitlevas teoses, kus tunded tekkisid ainult spetsiifilise (valdavalt põgeneva) reaktsioonina maailmale. Tasuks veel märkida, et „vabadus“ ja „spontaansus“ on siin teoses lähedal seisvad mõisted, kuigi näiteks „Ego transtsendentsis“ see veel nii ei olnud, sest seal kuulus vabadus psüühiliste olekute juurde. Siiski ei ole päris õige vabadust ja spontaansust täielikult samastada, sest vabadus kaasneb spetsiifiliselt kujutlusvõimega (ehkki arvatavasti mitte und nägeva teadvusega, sest see teadvus on iseendasse „vangistatud“), aga teadvus on spontaanne selle igas aspektis ja tervikuna. Samas ei saa ka spontaansus olla tingitud ning selles mõttes saab öelda, et spontaansus on vaba, aga kitsamas tähenduses (mis on „vabaduse“ põhitähendus käesolevas teoses) on vabadus seotud kujutlusvõime ja negatsiooniga. Kokkuvõtvalt: Sartre ei nimeta siin teadvust vabaks sama veendunult ja ühemõtteliselt, nagu ta nimetab seda spontaanseks.

⁵⁷ Tulevikuline transtsendents on küllaltki mõjuvõimas: „Ühe minu võimaluse muutmine on samal ajal kõigi minu võimaluste muutmine; see on minu situatsiooni muutmine; see on enda tahtmine teisiti (...) Iga modifikatsioon, ükskõik kui sage, on alati eksistentsiaalne ja totaalne“ (samas: 41–42).

Tuleks mainida ka mõningaid küsitavusi. Sartre väidab, et unenägudes ei ole kunagi seda, mida ma ise ei usu seal olevat, aga kuidas sellist väidet kontrollida või mõõta? Kui ma näen unes näiteks linnu, kus ma pole kunagi käinud või väga veidraid seoseid, nähtusi või ideid, mida ma ärkvel olles ei oskaks ettegi kujutada, siis kuidas saab Sartre oma väites nii kindel olla? Ta ütleb ka, et unes ei esita teadvus oma objekti kui olemas olevat, kuid ka see on pisut kaheldav, sest ma ju elan neid kujutisi eelreflektiivselt läbi samuti, nagu ma elan läbi taju-maailma, kuid sellega ma ju eeldan nende olemasolu. Üpris tihti on unes esinevad tunded vähemalt sama intensiivsed kui ärkvel olles ja mitte sugugi lahjemad. Ja kui ma tahan unes ärgata, siis ma tavaliselt ärkangi, mitte ei näe unes, et ma ärkan (kuigi ka seda võib juhtuda).

Tõsi on muidugi see, et teadvus reflekteerib unes kindlasti vähemal määral kui ilmsi ja ühtlasi teeb ta unes vähem otsustusi selle kohta, kas miski on reaalne või mitte. Sartre kirjeldab seda ka kui „vangistatud mõistust“. Kuid siin on teinegi probleem: spontaansus ei saa olla vangistatud väljastpoolt, ta peab seda ise teadlikult tegema; ta peaks, vastavalt Sartre'i enda üldisele teadvusekäsitlusele, olema eneseteadlikuna teadlik, et ta on vangistatud mõistus ja et ta lummab ennast ise unenägudega, st millegi fiktiivsega, ebareaalsete poolobjektidega. Kui Sartre ütleb, et und nägeval teadvusel puudub iseenda suhtes distants, sest tal puudub väline vaatepunkt, võimalus reflekteerida ja võrrelda unenägusid reaalsusega, siis on meil tegu kummaliselt mittevaba teadvusega, mis oma teistest võimetest ja võimalikest olemisviisidest teadlik ei olegi – ta ei ole teadlik isegi sellest, et ta näeb und. Kuidas käib see kokku eeldusega, et teadvus on alati eneseteadlik ja vaba (nagu Sartre räägib pisut hiljem, „Olemises ja eimiskis“)? Järelikult peaks ta olema vaba ka kujutlema ja mitte-kujutlema? Vabadus on piiratud ka sellega, et und nägev teadvus ei saa valida erinevate võimaluste vahel.

See, et ma nägin und, selgub enamasti alles ärkvel olles. Unes nähtud objektid muutuvad alles hiljem mitte-olevateks fiktsioonideks ja teadvus vangistatuks, kui neid interpreteeritakse vastava reaalsusekäsitluse valguses. Kui see on tõesti nii, siis on tegu klassikalise ebapuhta refleksiooni juhtumiga, mida Sartre näiteks „Ego transtsendentsis“ kirjeldas ja mida ta siin ise oma teoorias näib rakendavat, sest hilisem teadvus ütleb varasema kohta „liiga palju“, lisades varasemale teadvusele „ebareaalse“ kategooria.

Mõnikord, või tegelikult päris tihti, pole unenägude meenutamine võimalik, kuna need lihtsalt unustatakse üsna ruttu – jääb vaid hägune mälestus unes toimunust. Kas ei võiks sellise fenomeni põhjuseks olla madalama tasemega eneseteadvus ja selle tõttu ka madalama intensiivsusega töötav teadvus? See aitaks ka paremini selgitada „vangistatud mõistuse“ fenomeni, mille puhul teadvus tegutseb suures osas justkui autopiloodil. Kuid Sartre'i järgi ei saa spontaansus olla automaatne.

Võib-olla ongi vangistatud mõistus vangistatud ja mõnes mõttes vähem vaba just madalama eneseteadlikkuse tõttu (mis Sartre'i teooriaga jälle väga hästi ei sobitu, sest teadvus on alati läbinisti eneseteadlik, kuigi unenäos on ta endast teadlik ainult iseenda unenägude kaudu), mitte aga sellepärast, et unes puudub

võimaluste üle arutlemiseks vajalik viivitus või et une nägijal puudub tingimata igasugune eksternaalne (ja reflektiivne) vaatepunkt sootuks. Nimetatud viivitus puudub või on väga minimaalne tihti ka ärkvel olles, näiteks keha spontaanse toimimise (kõndimine, kõne jne) puhul. Ometi on need tegevused vabad ja spontaansed. Kui une nägija oleks piisavalt teadlik sellest, et ta näeb und (mida ta vahel ka on, nõ „kirkaste unenägude“ puhul), siis saaks ta arvatavasti oma keskkonnaga ka manipuleerida ning vältida mittesoovitavate võimaluste visandamist. Kui Sartre oleks sellise, viivituse ja takistuse vabaduse võimalikkust tunnistanud, saanuks võib-olla sellega ka tema teravat dualismi mahendada. Siis ei peaks tingimata eeldama, et endale-olu (või vabadus) peab tingimata *põrkuma* vastu endas-olu, et anda omale võimaluste vaagimiseks aega; ning siis oleks ka vähem põhjust uinunud teadvust „fataalseks“ nimetada. Ja kui Sartre oleks arvesse võtnud kasvõi minimaalset eksternaalse ja reflektiivse vaatepunkti võimalust und nägeva teadvuse juures, olnuks ka lihtsam kaitsta tema enda (pigem küll „Olemises ja eimiskis“ välja töötatud) seisukohta, et teadvus on alati eneseteadlik ja vaba.

Kathleen Wider vaidlustab oma väga põhjalikus raamatus *The Bodily Nature of Consciousness* (1997) Sartre'i väite, et une nägemine on teadlikkus une nägemisest, nimetades seda „konstraintiivseks“ (Wider 1997: 94). Tema järgi on see üks paljudest võimalikust olukordadest, mille puhul on kaheldav, kas teadvus ikka on eneseteadlik. Sarnaselt, kas autojuht, kes tegutseb väga kiiresti, et õnnetust ära hoida, ja hiljem isegi ei mäleta, mida ta kriitilisel hetkel tegi, oli ikka teadlik iseenda tajuprotsessidest? Wideri meelest on see kaheldav ja Sartre'i teooriat teadvuse eneseteadvusest aitaks täiendada dualismist loobumine ja teadvuse samastamine kehalise teadvusega, sest autojuht on oma kehalisest tegevusest ja asukohast ju alati teadlik, st ta on alati kehaliselt eneseteadlik. Paraku pole selge, kas ja kui võrd Wideri ettepanekut saab rakendada mentaalsete protsesside analüüsimise juures. Kui me samastame eneseteadvuse kehalise teadvusega, siis osutub suur osa mentaalsetest aktidest eneseteadvuse aktideks, sest kehalisi kogemusi ja ruumilisi distantse need ei hõlma. See käib ka unenägude kohta. Kui Wideri meelest võibki eeldada, et und nägev inimene on eneseteadvusega, siis kuidas seletada seda, et mõnikord võib ka und nähes ja unenäo siseselt saavutada üsna selge reflektiivse arusaama sellest, et nähakse und? Kui nii, siis saab rääkida ka mittekehalisest eneseteadvusest (sest füüsiliselt ja ruumiliselt tajutavat keha unes ei ole), mis teatud määral peab ikkagi und nägeva teadvusega kaasnema, sest totaalset eneseteadvusetust ei saa teise astme teadlikkust võrsuda. Ja: kui kiiresti tegutsev autojuht ei oleks teadlik sellest, et ta tajub kriitilist olukorda, siis võiks ta sama hästi selle kriitilise olukorra kujutluspildiga sassi ajada. Aga ta ei aja, ja seda just sellepärast, et teadvus on teadlik ka oma tajuprotsessidest.

Sartre'i järgi on minevik olemas, tulevik on ka olemas, ning isegi laua hetkel mittenähtav tagumine jalg on olemas, kuid näiteks unenägu ei ole reaalse tähenduses olemas. Aga inimesed mäletavad asju erinevalt; nad mäletavad vahel asju teisiti, kui nad varem mäletasid; tuleviku-ootused muutuvad tavaliselt veel rohkem. Mälu ja plaanid-ootused segunevad tihti olevikuliste tajumustega ja

kujutistega. Tavaliselt küll eeldatakse, et asjadel on hetkelisest tajumusest sõltumatu reaalsus, kuid kuidas kirjeldada seda eeldust teisiti kui mitte usuna asja olemasollu (laua tagumisse jalga) või usuna, et asjad olid ja on nii, aga mitte teisiti, seda enam, et need arusaamad ajas muutuvad ja täienevad? Sartre küll ütleb, et pertseptsiooni ja mäletamisega eraldi usku (asja olemasollu) ei kaasne, aga sellisel juhul pole päris selge, miks kaasneb spetsiaalne usu-akt (asja mitte-olemisse) imaginatsiooniga? On see ju sama spontaanne ja vältimatu teadvuse transtsendentaalne struktuur kui pertseptsioon? Miks peab sellega kaasnema lisaks veel usu-akt ja otsustus mitte-olemise kohta, samas kui pertseptsiooni ja ajalisusega sedalaadi olemis-otsustused kaasas ei käi?

Dominick LaCapra (LaCapra 2001: 55–69) märgib, et teadvus on Sartre'i jaoks tema varastes töödes maailmast isoleeritud, st midagi muud kui maailm, aga see isoleeritus ei tähenda veel üksindust ega ka sotsiaalses mõttes osavõtmatus. Fenomenoloogiliste kirjelduste politiseerimine ja sotsialiseerimine toimub Sartre'i puhul hiljem, kui ta hakkab marksistide mõjul arvama, et isegi fenomenoloogia väljendab kodanluse seisukohti.⁵⁸ Vabaduse rolli kohta ütleb LaCapra:

Selles mõttes on vabadusel kaks põhilist „võimalust“. Ühest küljest saab see valida enda suunamist pertseptsioonile, reaalsusele, tegevusele, ihale, tõe ja moraalsusele. Teisest küljest saab ta püüda põgeneda sellest reaalses maailmas osalemise seeriast ja transtsendeerida neid oma negatiivses puhtuses kujutise, emotsiooni, mitterealsuse, kontemplatsiooni, kõrvalepõike, vea, kurjuse ja kunsti suunas (LaCapra 2001).⁵⁹

Seega on kergelt eskapistlik maik Sartre'i „vabadusel“ olnud algusest peale ja ka siin teoses on vabadus defineeritud maailmast taandumisena; isegi teadvuse struktuurielementidel – kujutlusvõimel ja emotsioonidel – on vastav maik juures. Eriti kehtib see emotsioonide puhul, mida Sartre kirjeldas varem kui maailmast mitteautentsel moel põgenemise viisi.

Tuleb nõustuda arvamusega, et Sartre on eelkõige kujutlusvõimele orienteeritud filosoof. Kujutlusvõimet nägi ta algusest peale vabaduse võimalusena ja just nimelt kujutlusvõime ühendab Sartre'i fenomenoloogiat tema eksistentsialismi kui vabaduse filosoofiaga. Esmalt vabastas Sartre kujutise enda levinud väärarvamustest – assotsiatsioonismist, mehhanitsismist (mis ignoreeris spontaansust), alateadvusest (mis lõhestas teadvuse), objektivismist (mis püüdis kujutisi tõlgendada asjadena), subjektivismist (mis sulges kujutlused sise-maailma, immanentsuse illusiooni) ja automatismist.

Teiseks vabastas Sartre teadvuse formaalsest ja psühhofüüsilisest minast, väites, et formaalset mina pole üldse, on ainult psühhofüüsiline mina, kuid ka

⁵⁸ Tegelikult räägib Sartre näiteks „väikekodanlikust ratsionalismist“ ka näiteks juba 1939. aastal (vt Sartre 1999: 77), aga sageli ta taolisi seoseid ei rõhutanud.

⁵⁹ Kuna siin olen kasutanud e-raamatud, kus lehekülgede numbrid puuduvad, siis ei saa ma täpset viidet anda. Varem on sarnase mõttega – et Sartre'ile filosoofia liigub maailma poole ning maailmast ära – välja tulnud Ronald Aronson (vt Fox 2003: 17).

see on valdavalt alles hiljem refleksiooni poolt konstitueeritud. Kolmandaks rõhutas Sartre, et vähemalt mõned maailmaga suhestumise viisid on valitud. Kui „Ühe emotsiooniteooria eskiis“ lahutab Sartre emotsionaalse ja ratsionaalse maailmas-olu, siis „Imaginaarses“ jõudis ta järeldusele, et igasuguse pertseptsiooni (ja kujutistega) kaasneb afektiivne reaktsioon, kuigi teadvust alati saatvast ängistavast vabaduse või pigem spontaansuse-tundest rääkis Sartre juba nii „Ego transtsendentsis“ ja „Iivelduseski“. Vabadus on „Imaginaarses“ seotud kujutlusvõimega, st võimega maailmast taanduda, kuigi „Ego transtsendentsis“ oli see veel seotud tahte ja psüühiliste olekutega. Teadvus on läbinisti spontaanne, aga vaba niivõrd, kuivõrd ta saab midagi ette kujutada (kuigi unes on teadvus vangistatud). Kujutis on teadvuse aktiivne süntees, mis erineb selgelt pertseptsioonist kui passiivsest sünteesist, kuigi maailm on kujutistest ümbritsetud ja mõnikord on raske aru saada, kas tegu on kujutise või pertseptsiooniga. Maailma saab eitada ainult kujutlusvõime, mitte pertseptsioon. Imaginatsioon negeerib olemasoleva, luues maailma baasil imaginaarsed objektid (välja arvatud unes, kus fantasmid tekivad ainult usu baasil). „Imaginaarses“ Sartre temporaalsust eitamise ja eimiskiga ei seosta, aga „Sõjapäevikutes“ ütleb ta, et minevik ja tulevik ühtaegu on ja ei ole, mis arvatavasti ajendaski teda varem ajalisuse taandama tõesele fiktsioonile. Nüüd nendib Sartre, et subjekt on sunnitud olema oma minevik, mis on ühtlasi teadvuse opaakne piir, mille kaudu teadvus on temporaliseeritud ning mille kaudu subjekt on ka midagi muud kui endale-olu. Sellisena nähtud minevik, mis on sõltumatu teadvuse aktiivsusest, aga mis subjekt ikkagi peab olema, on varase Sartre'i filosoofia kontekstis üsna erandlik nähtus. Samas pole see terviklikult välja arendatud teooria, vaid ikkagi päeviku vormis esitatud mõtisklus.

Teadvuse eneseteadlik ja intentsionaalne distants nii maailma kui iseenda suhtes kätkeb endas mitmesuguseid põgenemise viise, mida üksikasjalikumalt lahkab „Olemine ja eimiski“. Nüüdseks oleme näinud, et maailmast saab põgeneda nii kujutlusvõime kui ka emotsioonide abil, näiteks valides reaalsuse asemel hullumeelsuse (imaginaarse maailma) või praktiseerides maagilist (emotsionaalset) suhtumist. Spontaansuse saab edukalt projitseerida egosse. See teenib mitut eesmärki. Esiteks, spontaansus on pisut irratsionaalne ja mõnevõrra hirmutavgi, mistõttu on mugav teeselda, et minu käitumine on ego poolt tekitatud. Teiseks, kuna teadvus on impersonaalne eimiski, siis on talle Sartre'i meelest omane iha midagi olla, mis iseenesest ongi katse oma spontaansus väljapoole projitseerida. „Olemine ja eimiski“ ongi suures osas taolise „loomuliku hoiaku“ analüüs.

8. „OLEMINE JA EIMISKI“ (1943)

8.1 Olemine ja eimiski

„Imaginaarse“ lõpulehekülgedel jõudis Sartre'i eimiski temaatikani, aga eimiskit loova võime omistas ta kujutlusvõimele. Samas tekkis seal ka vajadus määratleda täpsemalt, mida mõista „olemise“ all. „Olemises ja eimiskis“ (*L'Être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*) ta nimetatud teemadega tegelebki. Teos sisaldab väga palju muudki: siin arendab Sartre välja oma vabadusekäsitluse, halva usu analüüsi, paljukritiseeritud intersubjektiivsuse teooria ning tegeleb psühhoanalüütilise meetodi välja töötamisega. Subjekt ja selle struktuur pälviv samuti palju tähelepanu.

„Olemise ja eimiski“ lähtepunkt ja meetod on varasele Sartre'ile omaselt kartesiaanlik teadvus ning selle refleksioon, ent siiski mitte kahtlemine maailma olemasolus. Maailma olemasolus on keeruline kahelda juba sellepärast, et paljud inimolu ümbritsevad tähendused seda eeldavad. Husserlik fenomenoloogia püüab kirjeldada maailma selle antuses teadvusele. Sartre'i eksistentsialism seevastu juba püüab kirjeldada inimest maailmas olevana, mis tähendab, et teadvus on teadvus maailmast ja maailmas, nagu märgib tähelepanelikult ka Mary Warnock „Olemise ja eimiski“ sissejuhatuses (Warnock 2001: ix). Sartre liigub selles teoses päris osavalt abstraktse juurest konkreetse juurde ja tagasi, võrdsustades üldisemat laadi arutlusi eluliste näidetega. Tuleb nõustuda Mary Warnockiga ka selles, et teosele on omane hilisemale Sartre'ile mitteiseloomulik emotsionaalne-, antiratsionaalne-, antiteaduslik- ja isegi antipoliitiline mässumeelsus (vt samas: xvii).

Teadvusega seoses on põhiküsimuseks, mida õigupoolest tähendab selle „maailmas olemine?“ Kas teadvus, mis on nüüd rõhutatult maailmas, on kuidagi teisiti kui Sartre'i varasemates teostes? Aga esmalt vaatleme olemist. Sartre'i järgi ei varja olemine ennast, nagu Kantil. Teiseks, olemise avab Sartre'i meelest ainult teadvus. Olemine üldiselt ja olemise osa – asi või olev (mõnikord ütleb Sartre ka asja kohta „olemise“) – suhtuvad teineteisesse kui tervik ja selle terviku osa, mitte aga kui olev ja olemine kui avatus, nagu näiteks Heideggeril (vt Tirol: 2005).

Asi (fenomen) ja tema olemine pole lahutatavad – need on antud koos. Samuti pole lahutatavad asi ja tema olemus ning asi ja tema nähtumine. Asja või nähtumuse olemus pole muud kui nähtumuste võimalike seeriade (mis kõik korraga nähtuda ei saa, sest nähtuvad erinevatele teadvustele, erineval ajal, erinevast küljest jne) printsiip, nähtumuste konstsentratsioon, asja tähendus, mis on ka ise nähtumus. Fenomeni või kogetava asja olemus (tähendus) on nähtumine, asjal (mis nähtub) pole varjatud olemust ega olemist, mis oleks põhimõtteliselt varjatud. Iga asi on antud koos selle tähendusega ehk võimalike antuse viisidega. Nähtumust võib kirjeldada nii relatiiv-absoluutse kui ka lõplik-lõputuna: see on alati antud suhtes kogejaga ja lõplikuna, ühest küljest ja perspektiivist; teiselt poolt saab lõplik nähtumus oma tähenduse lõpututest võimalikest antuse viisidest. Nähtumus on absoluutne selles mõttes, et ta viitab

ainult iseendale, mitte aga olemusele tema „taga“; samas eeldab nähtumus, et ta nähtub kellelegi (see on nähtumuse relatiivne külg). Selline käsitlus on suurelt jaolt suunatud Kanti noumenaalse (inimtunnetusele kättesaamatu) ja fenomenaaalse (tunnetusliku) maailma eristuse vastu (OE: xxi–xxiv).

Mis on olemise fenomen kui selline? Kas see on sama mis nähtumuse, mis end mulle näitab, olemine? Ehk siis: kas olemise fenomen on sama mis fenomeni olemine? Nägime, et fenomeni või asja (asi ongi fenomen, mis kellelegi nähtub) olemus on selle lõputute seeriade printsiip, aga kuidas on lugu olemise endaga, millel puuduvad asjadele omased kvaliteedid ja mis pole ka ühegi konkreetse oleva tähendus (olemus)? Asi viitab ainult iseendale ja oma kvaliteetidele, mitte aga olemisele. Asi ei viita olemisele kui ühele kvaliteedile ega ka peida seda. See lihtsalt on. Olemine ei saa olla muud kui kõigi võimalike nähtumiste võimalikkuse tingimus. Seda ei saa redutseerida üksikutele fenomenidele (ega ka olemise fenomenile), sest seda ei saa mingite kvaliteetide kaudu kirjeldada ja kontseptualiseerida kui asja. Seetõttu, ütleb Sartre, nõuab fenomen (sh olemise fenomen) olemise transfenomenaalsuse eeldamist, st sellise olemise eeldamist, mis ületab meie teadmise sellest. Olemine on avamise-jaoks, mitte aga avatud-olemine (OE: xxiv–xxvi). Olemise transfenomenaalsus ei tähenda seda, et olemine end asjade taha varjaks; see tähendab, et ta ei ammendu üksikute fenomenide, mis meile on vahetult antud, olemise ja olemusega. Kuna ka olemine on meile vahetult antud (eksplitsiitsemalt näiteks iivelduse vms kogemuse kaudu), siis saab rääkida ka olemise fenomenist või olemise tähendusest, aga see fenomen viitab omakorda sellele, et olemine on midagi rohkemat kui fenomen. Kokkuvõtteks: olemine ületab igasuguse fenomenaaalse olemise. Võiks ka öelda, et „fenomeni“ tähenduses sisaldub Sartre'i meelest juba see, et fenomen on alati rohkem, kui me temast parasjagu teame.

Husserl tegi Sartre'i arvates selle vea, et pärast fenomenoloogilist reduktiooni muutus *noema*, intentsionaalse akti esemeline mõte, ebareaalseks, aga teadvuse *noesis* justkui millekski reaalseks, sest selle kaudu on ju *noema* antud. Sellega taandas Husserl asjade olemise nähtumuseks. Kuid see ei saa olla õige, sest olemine on ju igasuguse nähtumise, ka *noema* kui *noesise*, aluseks. Teisiti öeldes: olemine on teadmiste aluseks, mitte aga vastupidi. Teadvus teab ennast siis, kui ta end reflekteerib. Kuid ta reflekteerib seejuures midagi, mis on selle teadmise ja refleksiooni aluseks – oma eelreflektiivset olemist, mis eksplitsiitset teadmist iseendast ei eelda. Kui teadvuse olemine võrduks teadmisega, siis viiks see teadmise lõputu regressini, kuna tekiks vajadus aina uute refleksioonaktide järele. Aga olemine eelneb teadmisele – see kehtib ka teadvuse olemise juures (OE: xxvi–xxviii). Eksistents eelneb inimese olemusele, kuid eksistents laiemas, olemise tähenduses teeb võimalikuks ka oleva nähtumise.

Teadvus peab olema eneseteadlik põhjusel, et eneseteadvuseta teadvus, st teadvus, mis ei ole teadlik, et ta on teadlik, on mõttetus. Seda on võimatu ette kujutada. Aga nagu Sartre seda põhjalikult ka varasemates teostes on selgitanud, eelreflektiivne teadvus ei esita end iseendale objektiks. See on mittepositiivne eneseteadvus. Refleksioonil puudub mittereflektiivse teadvuse ees eelis, nagu ka teadmisel pole eelist olemise ees. (OE: xxiii–xxx).

„Naudingut ei saa eristada – isegi loogiliselt – naudingu-teadvusest (...) Nauding ei saa eksisteerida „enne“ naudingu teadvust – isegi mitte potentsiaalsuse või potentsi vormis. Potentsiaalne nauding saab eksisteerida ainult kui teadvus potentsiaalne olemisest“ (OE: xxx). Teisest küljest ei saa naudingut täielikult teadvusele taandada. Teadvus on alati teadvus millestki, antud juhul siis naudingust. Ta piirneb ainult iseendaga. Tema olemise juurde kuuluvad võrdsest see, millest ta on teadlik ning eneseteadvus. Teadvuse „eksistents kätkeb selle olemust“ (OE: xxxi), st teadvus tugineb olemisele ja defineerib enda olemist selle kaudu.

Sellega seoses näib, et Sartre'i teadvusekäsitlus on võrreldes „Ego transtsendentsiga“ pisut muutunud. Koos Husserli fenomenoloogilise reduktsiooni kriitikaga on teadvus siin selgemalt defineeritud oma olemise (ja olemuse) kaudu ja ainult seoses sellega. Teadvuse eksistents on mõeldav ainult koos tema olemusega, st tema olemisega, millest teadvus on teadlik kui enda olemisest. Mõistagi pole teadvuse olemus tõlgendatav mingite teadvuse suhtes immanentsete seadustena: „Seadus on teadmise transtsendentne objekt; olla saab teadvus seadusest, mitte teadvuse seadus“ (OE: xxxi).

Teadvus on absoluutne, st enesega piirnev, tühi ja eneseteadlik fenomen: „Teadvuses pole midagi substanttsiaalset, ta on puhas „nähtumus“ selles mõttes, et ta eksisteerib ainult niivõrd, kuivõrd ta nähtub“ (OE: xxxii). Loomulikult pole teadvus oma olemise looja või alus, kuigi ta on oma olemisviisi alus. Teadvus pole ennast loonud – „(...) *eimiski* on teadvuse põhjus“ (OE: xxxii). Või ka: miski pole teadvust loonud, sest miski (olemine) saab „luua“ ainult olemist. „Teadvus eelneb eimiskile ja „on tuletatud“ olemisest“ (OE: xxxii). Sellega tahab Sartre öelda, et mingit „eimiskit“ ei saa teadvuseta olla, sest eimiski isenesest, ilma negatsioonita, ei ole; teisest küljest ei saa negatsiooni olla olemiseta, mida eitus peab eitama või „eimiskistama“ (*néantir*). Eimiskistamine on eimiski loomise protsess.

Kui laua (või mistahes fenomeni) olemine pole taandatav sellele, mida me lauast teame, siis teadvus on sedavõrd, kuivõrd ta nähtub (sest teadvus on eneseteadlik) (OE: xxxii). Samas pole teadvus siiski ranges mõttes fenomen, sest fenomen on teadmise objekt, aga teadvuse olemine ületab fenomenaalse olemise. Teda saab objektistada ainult osaliselt, refleksioonis. Teiseks, teadvus ei saa olla passiivne: „Millise passiivsuse elemendi me saame omistada perceptsioonile, teadmisele? Need kõik on aktiivsed, spontaansed“ (OE: xxxv). Olla saab ainult kas aktiivne teadvus või inertne olemine, aga ei saa korraga mõlemat, nagu näiteks Husserli *noesise* juurde kuuluv kogemuslik materia – *hyle* –, mis on Sartre'i arvates justkui transtsendents immanentsis, arusaamatu hübriid, mida on raske maailmaga ühendada ning mis muudaks ka teadvuse hämaraks ja läbitungimatuks nähtuseks. Teadvusel puudub sisu (OE: xxxv). Kui „Imaginatsioonis“ aktsepteeris Sartre Husserli kogemusliku materia käsitlust ning rääkis teadvuse sisust, siis siin enam mitte. Sartre kritiseeris *hyle*'t juba ka juba „Sõjapäevikutes“ (vt Sartre 1999: 184).

Seega, olemine pole nähtumustele taandatav ja olemine ei sõltu teadvusest; samas ei saa ka teadvuses olla midagi passiivset, mis olemisest sõltuks, või

opaakset, mis teadvust mõjutaks. „Teadvuse transfenomenaalne olemine ei saa anda alust fenomeni transfenomenaalsele olemisele“ (OE: xxxvi). Nii teadvuse kui fenomeni olemist ei sa redutseerida teadmisele. Fenomeni transfenomenaalne olemine nähtub olemise fenomeni kaudu: „Oleva olemise tähendus, niivõrd kuivõrd ta avab end teadvusele, on olemise fenomen“ (OE: xxxix). Olemise fenomen pole küll olemine, aga selle kaudu on olemise transfenomenaalsus antud. Fenomeni olemine on transfenomenaalne, sest iga fenomen on rohkem kui me temast teame ja kui me korraga haarata suudame. Fenomen on nähtumine, aga fenomeni olemine on rohkem kui nähtumine.

Kui „Imaginaarses“ oli pertseptsiooni kujutlusvõimega võrreldes kirjeldatud kui passiivset sünteesi, siis siin on ka pertseptsiooni nimetatud aktiivseks võimeks. Varasemaga võrreldes kasutab Sartre „Olemises ja eimiskis“ märkimisväärselt sagedamini mõisteid „subjektiivsus“ ja „objektiivsus“. „Subjektiivsuse“ all mõistab ta eneseteadlikku teadvust: „(...) teadvus on reaalne subjektiivsus (...)“ (OE: xxxvi). „Objektiivsus“ on olemine, aga „olemise“ all mõistab ta nii olevaid kui ka olemist kui sellist, olemist üldiselt. Lisaks tekib „objektiivsus“ teiste inimeste objektistava tegevuse tõttu. Sellest aga hiljem.

Teadvusele on omane transtsendents, see tähendab, et subjektiivsus on toetatud objektiivsuse poolt, millele see on intentsionaalsena suunatud.⁶⁰ Teadvuse objekt on transtsendentne – see on teadvusest väljaspool. Nagu nägime, peab subjektiivsus teadvusevälist eeldama: „See, mida saab õieti kutsuda subjektiivsuseks, on teadvus teadvusest. Aga teadvus (olemise) teadvusest peab kuidagi kvalifitseeruma, ja teda saab kvalifitseerida ainult kui avavat kaemust või ta on eimiski“ (OE: xxxvii). Subjektiivsus saab oma mõtte objektiivsusest – olemise paljastaja saab tähenduse sellelt, mida ta paljastab. Aga subjektiivne ei konstitueeri objektiivset, sest see pole lihtsalt tema võimuses (OE: xxxvii–xxxviii).

„Teadvus on olemine, kelle eksistents postuleerib tema olemuse, ja ümber pööratult, see on teadvus olemisest, kelle olemus kätkeb tema eksistentsi (...)“ (OE: xxxviii). Tema olemine on selline, et ta viitab millelegi muule, mis on ta ise. Olemist, millele teadvus on suunatud, nimetab Sartre endas-oluks. Endas-olu on fenomenide olemisviis, mitte midagi nähtumustest sõltumatut. Teadvus on ontilis-ontoloogiline selles mõttes, et ta transtsendeerib ontilise ontoloogilise, st oleva selle olemise mõtte (olemuse) suunas. Mis on olemise (endas-olu) enda mõte?, küsib Sartre järgmisena. Milline on olemine üldiselt? (OE: xxxviii–xxxix).

Järgneb arutluskäik: kuna teadvuses puuduvad passiivsed elemendid, siis pole temas midagi, millega inertset olemist mõjutada. Samuti ei saa olemine teadvust mõjutada, sest sel on hoopis teistsugune olemisviis. Realistlikud ja idealistlikud käsitlused näivad võrdselt ebasobivad.⁶¹ Kas olemine on passiivne? Ei, „passiivsus“ ja „aktiivsus“ on inimlikud terminid, kirjeldamaks mingite

⁶⁰ Sartre nimetab oma arutlust ka „ontoloogiliseks tõestuseks“ selle kohta, et teadvus sõltub intentsionaalsena millestki, mis pole ta ise – olemisest (OE: xxxvii).

⁶¹ „Realism“ on käsitlus, mis taandab kõik asjadeks. See pole Sartre'i realism, mis usub teadvusest sõltumata olemise olemist.

eesmärkide saavutamise viise. Olemine pole passiivne ega aktiivne; samuti on see teispool jaatust ja eitust. Olemine ei saa end jaatada või eitada, sest ta pole ühelgi võimalikul moel iseendaga seoses – ta on ise, mitte ei viita endale, nagu teadvus (OE: xl–xli).

Teiseks, olemine on see, mis ta on. Ta on iseendaga identne ja massiivne, temast ei jää midagi väljapoole. Ta ei saa suhestuda millegagi, mis ei ole see, mis ta on: „See on täielik positiivsus“ (OE: xlii). Isegi temporaalsus pole selles võimalik, sest olemine ei saa kontakteeruda millegagi, mida enam või mis veel pole. Lisaks sellele, et olemine on ise, aga mitte seoses endaga, ning olemine on see, mis ta on, mistõttu ei jää sellest midagi väljapoole, kuulub olemise juurde veel kolmas oluline joon – olemine on. See tähendab, et ta pole võimalik ega paratamatu. Paratamatus on ju seos kahe asja vahel, aga olemine ei seostu iseendaga: „Eksisteerivat fenomeni ei saa kunagi tuletada teisest eksisteerivast kui eksisteerivast. Seda kutsume me endas-olu *kontingentsuseks*“ (OE: xlii). Ja juhuslikuna on olemine üleliigne, põhjusetu (OE: xlii).

Seega maailm pole mitte lihtsalt *noema*-korrelaat, vaid täiesti reaalne endas-olu. Kuidas on teadvus sellega seotud? Kui maailm on olemine, või vähemalt kuulub maailm olemise juurde, siis mis on eimiski? Sartre arutleb, et põhimõtteliselt on igale küsimusele võimalik anda negatiivne vastus, antud juhul näiteks „eimidagi“. Kas see „eimiski“ on subjektiivne fiktsioon? Milline on selle päritolu? Kui see oleks fiktsioon, siis oleks eimiskit sisaldav vastus samuti fiktiivne. Aga ei ole, sest ka negatiivsel vastusel on objektiivne iseloom. See osutab sellele, kuidas asjad ei ole. Teisest küljest ei saa eitada, et negatiivne otsustus on tingitud minu ootustest maailma suhtes, kuid mitte ainult – kui minu rahakotis puudub raha (seal on eimiski), siis on see ühtlasi ka objektiivne ja eelotsustuslik asjade seis (OE: 3–7).

Lisaks negatiivsetele otsustustele kätkevad mõned sõnad, näiteks „destruktsioon“, endas samuti eimiskit. Destruktsioon eeldab mineviku (või võimaliku tuleviku) ja oleviku asjade seisu võrdlemist, aga minevikku ja tulevikku teatavas mõttes ei ole. Siiski on destruktsioon reaalne fakt maailmas. Negatiivne otsustus lähtub reaalsust kummitavast eimiskist, aga mitte vastupidi – destruktsioon ei ole lihtsalt otsustuse tulemus. See on kahekordne negatsioon: esiteks kogeja suhe mingi asjade seisuga (mida kogeja ei ole) ning teiseks asjade seis võrrelduna sellega, mida kogeja ootab ja/või mäletab. Niimoodi eimiski maailma tuuaksegi. Kui negatiivne otsustus pole motiveeritud reaalsest asjade seisust, siis on tegu „lihtsalt mõtte“ või abstraktse kaalutlusega (OE: 8–11). Negatsioonide loetelu juurde võib lisada veel eksternaalse negatsiooni, mis eristab mistahes fenomeni teistest fenomenidest.

„Lisaks ei saa teadvus produtseerida negatsiooni ilma et ta oleks teadvus negatsioonist“ (OE: 11). See on ilmne, kuid väärrib siiski rõhutamist. Sartre läheb edasi: „Meie *ei* ütlemise vajalik tingimus on see, et mitte-olemine on püsivalt presentne meis ja meist väljas, et eimiski kummitab olemist“ (OE: 11). Eimiski meis? Kuidas see meis olla saab? Kuidas eimiski üldse olla saab? Sartre arutleb: „Kas Eimiski pole lihtsalt lihtne identsus iseendaga, täielik tühjus, määratluste ja sisu puudumine? Puhas olemine ja puhas eimiski on siis samad asjad“

(OE: 13). Olemine ja eimiski ei saa olla loogiliselt samaaegsed⁶² – eimiski peab olemisele järgnema, sest see on olemise eitus. Eimiskit, mis poleks eitus, oleks võimatu ette kujutada, nagu näiteks on võimatu ette kujutada maailma algust kui totaalset eimiskit, kuna iga negatsioon on juba määratlus ja iga määratlus on negatsioon (OE: 12–16). Sellepärast ütleb Sartre, et eimiskil on „laenatud eksistents“ ja „(...) eimiski kummitab olemist“ (OE: 16).

„Eimiski lamab keerdus olemise südames – nagu uss“ (OE: 21). Nägime, et eimiski kummitab olemist pidevalt, mitte ainult siis, kui ma midagi otsustan, sest otsustus ja määratlus juba eeldavad eimiskit: „Aga kui eimiski on negatsiooni alus, siis sellepärast, et eimiski mähib *ei* endasse kui selle olemusliku struktuuri (...) Eimiski on negatiivse otsustuse algupära, sest see on ise negatsioon. See rajab negatsiooni kui akti, sest see on negatsioon kui *olemine*“ (OE: 18).

Eimiski kui olemine? Negatsioon kui olemine? Sartre kritiseerib Heideggeri sellepärast, et too ei märganud, et eimiski kuulub olemuslikult ja vältimatult inimolu transtsendentsi struktuuri – on see ju „olemine endast väljas“, „distant-side olemine“, „võimalik-olu“ jne, mis Sartre'i definitsiooni järgi sisaldavad kõik eimiskit, nagu eelpool mainitud destruktsioongi.⁶³ Ta tähistab nähtusi, mille negatiivsus on positiivse tähenduse eeltingimuseks, sõnaga *négativité* (OE 16–21). Võib arvata, et sedalaadi olemine kui eimiski kirjeldab ka inimese olemist.

Olemises südames asetsevad eimiski saarekesed ja igasuguse määratlustega kaasnevad negatsioonid viitavad asjaolule, et eimiski pole abstraktsioon, tühi sõna, või midagi end ainult harva näitavat, nagu arvas Heidegger. See ei saa end ise eitada, vaid peab olema eitatud; see eeldab olemist, „(...) mille kaudu eimiski tuleb asjade juurde“ (OE: 22). „*Olemine, mille kaudu Eimiski maailma tuleb, peab olema iseenda Eimiski*“ (OE: 23). Olemine ise saab genereerida vaid olemist. Eimiski tekib koos inimesega juba siis, kui ta esitab küsimuse – sellega paneb ta end neutraalsesse seisu olemise ja eimiski vahel. Inimene suhestub olemisega (maailmaga), luues selle suhtes distantse. See on ühtlasi ka tema vabadus (vt OE: 23–25).

Ka „Imaginaarses“ sidus Sartre võime produtseerida eimiskit ja taanduda maailmast vabadusega, kuid nüüdseks on ilmne, et eimiskil on siin teadvuse kirjeldamisel märksa ulatuslikum roll, sest eimiski-olemine on endale-olu kõiki struktuure (ka transtsendentsi!) ja võimeid haarav olemisviis. Järelikult on suurem osa ka vabadusel. Kui „Imaginaarses“ tekkis eimiski ainult koos kujutistega, siis nüüd kaasneb eimiski igasuguse teadvuseaktiga, sest endale-olu on nii „iseenda eimiski“ kui ka olemine, kelle kaudu tuleb eimiski maailma koos igasuguse määratlusega (intentsionaalse aktiga). Sellel on märgatavad tagajärjed ka vabadusekäsitlelusele, ning mitte ainult ontoloogilisel tasandil – nagu näeme,

⁶² Vastupidist väidab nn dialektiline eimiski-käsitlus, mis seostub põhiliselt Hegeliga. Sartre'i dualismis pole olemine ja eimiski võrdse kaaluga.

⁶³ Lisaks sellele ei selgita Heideggeri eimiski-käsitlus piisavalt seda, kuidas on konkreetsed negatsioonid seotud eimiski kui sellisega (OE: 19).

aitab Sartre'i käsitus selgitada-kirjeldada üsna edukalt ka inimese konkreetseid valikuid.

Inimvabadus eelneb inimolemusele ja teeb selle võimalikuks; inimolendi olemus on suspendeeritud tema vabaduses. Seda, mida me kutsume vabaduseks, on võimatu lahutada „inimreaalsuse“ olemisest. Inimene ei eksisteeri *alguses*, et olla *järgnevalt* vaba; pole erinevust inimese olemise ja tema *vaba-olemise* vahel (OE: 25).

Kuna inimene on maailmas-olu, siis tähendab võime end maailmast eraldada ühtlasi ka võimet iseendast mingil moel taanduda. Sartre märgib, et rohkemal või vähemal määral on sellist eraldumise võimet kirjeldanud nii Descartes, Hegel, Brentano, Husserl, Alain kui ka Heidegger. Inimolemist ei saa kirjeldada kausaalsete seoste kaudu nagu maailma olemist. Teadvuse negeerivaid akte ei ühenda omavahel kausaalsed seosed, vaid eimiski. Nende vahel pole tõepoolest midagi, sest „midagi“ jagaks teadvuse kaheks. Teadvus eraldab pidevalt end oma minevikust eimiski kaudu; ta on sellisena vaba ka iseendast, oma eelnevatest aktidest. Teadvus on oma minevik seda mitte-olles (OE: 25–29). Kokkuvõtvalt: endale-olu on ühes mõttes maailmast sõltumatu olemisviis, sest ta eksisteerib teisiti kui endas-olu, aga teises mõttes on ta maailmast sõltuv, sest ta on intentsionaalsena alati millestki teadlik kui mitte-minast ja see mitte-mina on maailm koos selle osadega. Kui endas-olu on inertne olemisviis, siis endale-olus puuduvad passiivsed elemendid. Endale-olul puudub ka sisu; ta on aktiivsus ja tema olemine kui eimiski on karakteristikud, mis eristavad endale-olu subjektist, keda kohtasime „Imaginaarses“ ja ka „Imaginatsioonis“. Nüüdsest kuulub eimiski igasuguse teadvusakti juurde. Eimiski on olemise negatsioon, aga ka võime negatsioone luua (olemist eimiskistada) ning iseendast taanduda. Nii olemine kui eimiski on transfenomenaalsed, sest nad ületavad meie teadmise nendest.

8.2 Ängistus

Vaba teadvus peab olema teadlik vabadusest ja negeeriv akt eitusest. Rõhuvat vabaduse- ja eimiski-kogemust on kirjeldanud ka Kierkegaard ja Heidegger. Ängistus on painav vabadusekogemus, mis on ühtlasi teatav usaldamatus oma reaktsioonide suhtes mingis olukorras. Mõnel juhul võib seda kirjeldada kui peapööritust, kuid ka see on tajutav kui kartus enda ja oma võimalike ebasoovitavate tagajärgedega tegude ees. Minu võimalused ja vabadus on need, mida ma pelgan (OE: 29–31). Samas on vabadusekogemus ühtlasi ka eimiski-kogemus, sest „(...) ma olen teadlik, et *mitte midagi* ei saa mind sundida omaks võtma seda käitumist“ (OE: 31).

Aga eimiski on libisenud selle seose südamesse; ma ei *ole* see mina, mis minust saab. Esiteks ma pole see mina sellepärast, et aeg lahutab mind sellest. Teiseks ma pole see mina, sest see, mis ma olen, pole aluseks sellele, mis ma saan olema. Lõpuks pole ma see mina, sest ükski aktuaalne olemasolev ei saa rangelt määratleda, mis minust saab. Ometi, kui ma juba olen see, mis ma saan olema (muidu ma poleks huvitatud kellegi olemisest rohkem kui kellegi teise olemisest), *olen ma mina, mis ma saan olema, seda mitte olles* (OE:31–32).

„Ängistus on täpselt minu enda tuleviku olemise teadvus, mitte-olemise viisil“ (OE: 32). Peapööritus tekib näiteks siis, kui ma saan aru, et mitte midagi ei saa mind sundida kuristikku mitte hüppama. Juba mainitud põhjustel ei saa minu teguviisi motiiviks olla ei tulevik ega ka minevik. Minevikus vastu võetud otsustused ei sunni mind millekski – ma ju pole enam oma minevik. Mineviku-otsustus on lihtsalt üks võimalikest; ma võin seda arvesse võtta, aga ei pruugi. Hasartmängijat, isegi kui ta on minevikus otsustanud enam mitte mängida, ei keela miski olevikus ja tulevikus mängimast. Vabaduse-teadvus on ängistuse-teadvus. See on eimiski-kogemus teo ja motiivi vahel, kuid ka motiivid ja teod ise on vabalt valitud; need pole teadvuses, vaid teadvuse jaoks (OE: 32–34).

Ängistus osutab inimese vajadusele end pidevalt uuesti taastluua. „See *ise* oma *a priori* ja ajaloolise sisuga on inimese *olemus*“ (OE: 35). Eimiski lahutab teadvuse tema olemisest ja olemusest, mis inimreaalsuse puhul kokku kuuluvad: „Olemus on see, mis on olnud. Olemus on kõik inimese olemises, millele me saame osutada sõnadega – see *on*“ (OE: 35). Selle Hegelilt laenatud arusaamaga ütleb Sartre, et eksistents on essentsist lahutatud mineviku kaudu ja inimene saab midagi olla ainult minevikulisena, „on olnud“ või „olen olnud“ vormis. „Inimene kannab pidevalt endas eelotsustuslikku arusaama oma olemusest (...)“ (OE: 35). Ning seda arusaama kannab endas ka juba ängistus. Erinevus „Ego transtsendentsiga“ on siin ilmne – teadvus ei kandnud seal endaga kaasas eelreflektiivset arusaama oma olemusest kui minevikulisest isest (kuigi retentsioon iseloomustas ikkagi ka seda teadvust). Teiseks erinevuseks on see, et varem polnud ängistust kirjeldatud eimiski-kogemusena.

Sartre küsib nüüd, miks on ängistuse-kogemus siiski nii harv nähtus? Ängistus peab end näitama kui minu võimalus, aga enamasti nähtub maailm meile selle instrumentaalsetes seostes, kus asju lihtsalt „tuleb teha“. Need on maailmast eest leitavad võimalused. Ühest küljest on ängistuse tekkeks vajalik viide mulle, minu olemusele; teisest küljest nõuab see ka eimiski tunnetamist, mis mind olemusest lahutab; ning viimaks on vajalik veel ka tulevikuine valikuvõimaluste tunnetamine. Ühesõnaga, ma pean ängistuse eksplitsiitseks adumiseks end reflekteerima (OE: 35–37). Ängistus on küll reflektiivne kogemus, aga samas reflekteerib see seda, mis endale-olu eelreflektiivsena on, aga mida ta eksplitsiitselt ei adu.

Ängistuse temporaalsed dimensioonid avavad ka midagi, mida Sartre kutsub „eetiliseks ängistuseks“ (OE: 38). See, kas miski on väärtus või mitte, sõltub jällegi eikellestki muust kui inimesest:

Sellest järeldeb, et minu vabadus on väärtuste unikaalne alus ja *mitte midagi*, absoluutselt mitte midagi, ei õigusta mulle ühe või teise partikulaarse väärtuse, ühe või teise partikulaarse väärtuste skaala omaks võtmist (...) Minu vabadus on väärtuste alusena ängistunud, olles ise aluseta (OE: 38).

Ma olen ise „õigustuseta“, nagu seda Sartre „Ivelduseski“ kirjeldas. Eelreflektiivsele teadvusele ilmnevad väärtused justkui reaalsete, igapäevaste tähendus-tena, mis tulenevad maailmast endast ja objektiivsest asjade seisust. „Tõsine mees“, nagu Sartre ütleb, ongi selline tüüp, kelle arvates tulenevad väärtused ja kohustused maailmast (OE: 39–40). Sam Coombes märgib, et sotsiaalses plaanis on Sartre'i meelest tõsise mehe tüüpnäiteks tunnustatud ja autoriteetsed kodanlased, keda võib kohata näiteks „Iivelduses“ kirjeldatud portreedel; ning ka neid autoriteetideks pidajad – need olemasoleva situatsiooni täiuslikud säilitajad, kes on piisavalt mitteloomingulised, et sotsiaalset staatust tõsiselt võtta (Coombes 2008: 104–105). Ka siin mainib Sartre tõsiste inimestena kodanlasi (OE: 38).

Mitte igasugune refleksioon pole ängistav, sest leidub ka igasugu enda eest põgenemise tehnikaid – näiteks psühholoogiline determinism, mis taandab inimese ja tema võimalused endas-oluks, asjaks (OE: 40–43). Aga: „On kindel, et me ei saa ängistusest üle, sest me *oleme* ängistus“ (OE: 43). Kuna selle eest põgenev suhtumine on siiski võimalik, siis võib arvata, endale-olu põgenemine enda eest on teatud määral samuti võimalik. Sartre nimetab vastavat suhtumist „halbaks usuks“. Halb usk pole muud kui distantsi loomine enda ja eimiski (vabaduse) vahele, luues sisuliselt ise seda, mida ta püüab vältida. See tegevus toimub teadvuse absoluutses immanentsuses ja subjektiivsuses, olles üks viise, kuidas inimene end pettes iseendaga suhestub ja kuidas ta varjatult siiski ängistusest ja enesepettusest teadlik on (OE: 43–44). Kokkuvõtteks: ängistus avab endale-olule tema olemise kui eimiski, kuid see on võimalik tänu sellele, et endale-olu tervikuna pole muud kui vabadus, mis on oma olemusest lahutatud.

8.3 Halb usk ja ise

Kuhu täpsemalt halb usk endale-olu struktuuris paigutub? Sartre ütleb, et inimene võib suisa elada halvas usus, see võib muutuda lausa elustiiliks. Seega kuulub halb usk juba eelreflektiivse teadvuse juurde. Kuna enesepetja teab, et ta end petab, siis on halb usk „haihtuv“ fenomen, pidev võnkumine hea usu (ehk tavalise usu) ja künismi vahel (vt OE: 50). Pisut keeruline on ette kujutada, kuidas „Ego transtsendentsi“ põhjal selline käsitlus võimalik oleks olnud – kui teadvusel puudub eelreflektiivsel tasandil ise, siis järelikult ei saaks teadvus ka ennast petta. Samas rääkis Sartre ka selles teoses teadvuse kalduvusest oma spontaansuse eest põgeneda.

Üks halva usu vaimus trikitamise vorme on Sartre'i meelest Freudi psühhoanalüüs. Teadvus on selle järgi teadlik oma motiividest (muidu poleks nendeni võimalik jõuda), kuid samas ei ole ka (vastasel korral poleks psühhoanalüüsi

vaja); teadvus on teadlikkus, aga ainult teatava piirini. Kuna teadvus on jagatud kaheks, siis on vaja psühhoanalüütikut, kes need kaks osa kokku viiks ja annaks patsiendi käitumisele ja kompleksidele tähenduse, mida ta ise ei tea, aga samas peaksid need tähendused ja skeemid olema pärit patsiendi alateadvusest (OE: 50–53).

Sartre küsib aga retooriliselt: „Kuidas saab allasurutud tung „ennast peita“, kui see ei sisalda (1) teadvust allasurutud olemisest, (2) teadvust allasurutud olemisest, sest ta on see, mis ta on, (3) peitmise projekti?“ (OE: 53). Inimolemise ja teadvuse endas-oluks taandamine on halva usu üks muster; teiseks enesepettuse viisiks on faktilisuse ignoreerimine ja põgenemine totaalsesse transtsendentsi. Aga inimene on korraga mõlemat, nii transtsendents kui faktilisus, nii eksistents kui olemus (vt OE: 56). Laiemas tähenduses on ka põgenemine transtsendentsi teadvuse endas-olu sarnaseks tegemine, sest transtsendents oleks sellisel juhul fikseeritud ja endasse suletud asjalaadne olemine. Endale-olu saabki end nõnda petta, et teeb end endas-olu sarnaseks.

Faktilisust saab ignoreerida mitmel viisil. Näiteks võib noor neiu mõneks ajaks „unustada“ oma kehalise olemise, kui see parasjagu pisut piinlik tundub – kui noormees püüab teda puudutada. Sellisel juhul soovitakse ja häbenetakse kontakti samaaegselt ja lihtsaim lahendus näib siis olevat ennastunustav pühendumine intellektuaalsele vestlusele (koos noormehe püüdluste ignoreerimisega). Teine näide: ma võin rõhutada, et see ebasoovitav tegu, mis ma eile korda saatsin, polegi märkimist väärt, sest ma pole täna enam see, kes ma olin eile. Loomulikult on see tõsi, et ma pole see, kes ma olin eile, aga küsimus on rõhuasetuses – minu eilane olemine kuuleb siiski teataval määral minu praeguse olemise juurde ja ma olen selle eest vastutav (OE: 55–58). Võimalikud on ka kiired (halbusklikud) üleminekud totaalsest, endasse suletud transtsendentsist totaalsesse faktilisusesse.

Temporaalseid ekstaase kirjeldab Sartre'i järgi kõige tabavamalt lause: Inimene on „(...) olemine, mis on see, mis ta pole ja pole see, mis ta on“ (OE: 58). Selle lause teine pool kirjeldab minevikulist olemist – ma küll pole see, mis ma olen (minevik on minu olemus, kus ma olen „olin“ vormis), kuid ma ju ikkagi olen see mina, mis ma olin. Aga halb usk panustab kas ainult olemisele või ainult eimiskile (vabadusele, transtsendentsile), eitades ühte neist täielikult ja samastades end täielikult teisega.

Isegi ausus võib halbusklik olla, kui selle all silmas pidada identsuse printsiibist lähtumist, sest ainult olemine saab olla endaga päriselt identne. Aususe ideaal on vastuoluline. Sellepärast võib öelda, et näiteks ettekandja kohvikus mängib ettekandjat, aga ta ei ole ettekandja; ja seda saab ütelda iga sotsiaalse rolli või suhtumise kohta. Inimene saab midagi olla ainult seda mitte-olles, aga ühiskond sunnib meid täielikult oma rolliga samastuma – ma pean olema ettekandja, kuigi ma identsuse mõttes ei ole ega saagi ettekandja olla. Vahel võin end küll oma rolli unustada nagu liiga innukas näitleja. See kõik kehtib ka emotsioonide puhul. Need on lihtsalt üheks võimalikuks maailmaga suhestumise viisiks, nagu me juba ka Sartre'i emotsioone käsitlevas raamatus nägime (OE: 58–61). Ka siin teoses rõhutab Sartre, et emotsioonid on teadvuse valitud

moodused maailmas olla, mitte aga inertsed asjad: „(...) kurb-olemine pole valmis tehtud olemine, mille ma endale annan, nagu ma võin sõbrale anda selle raamatu. Mul puudub omadus *mõjutada end olemisega*. Kui ma teen end kurvaks, siis pean ma enda kurvaks tegemist jätkama algusest lõpuni“ (OE: 61). Kurbus pole asi, vaid teadvuse olemise viis (või: käitumisviis). Kuid sinna mahub ka võimalik mitte-kurbus, sest teadvus on kurvana teadlikkus kurbusest.

Teisiti öeldes: „Teadvuses pole inertsust. Kui ma teen end kurvaks, siis sellepärast, et ma ei *ole* kurb – kurbuse olemine põgeneb selle akti kaudu ja sees, milleläbi ma end mõjutan“ (OE: 61).⁶⁴ Kuna „(...) *teadvus pole see, mis ta on*“ (OE: 62), siis osutuvad teataval määral küsimusi tekitavaks isegi tänapäevased kohtupraktikad, mis nõuavad süü tunnistamist. Kohtumõistjad ja aususe taganõudjad on halvas usus niivõrd, kui nad nõuavad vabaduselt, et see konstitueeriks end asjana. Aga enese konstitueerimine asjana tähendab enda eest põgenemist. Kui aususe preester sedasi talitab, siis ei erine tema suhtumine kuidagi halvast usust. Teisest küljest võib halb usk üritada luua midagi, mida inimene ei ole – näiteks julge – suunates eituse ja vabaduse jõu mitte-julge-olemise struktuuri suunas. Kui aus inimene üritab olla see, kes ta pole ja identisuse mõttes ei saagi olla („ma olen see, kes ma olen“), siis julgusetu püüab mitte-olla see, kes ta on (arg), rõhudes totaalsele mitteidentisusele („ma ei ole see, kes ma ei ole“) (OE: 62–67). Nende näidete puhul rõhutakse ekslikult totaalsele olemisele endas-olu mõttes või totaalsele eimiskile. Aga endale-olu on olemise eimiski: isegi täiesti julge inimene peab olema võimeline kuidagi argusega suhestama ja ka võimeline arg olema, sest vastasel juhul kaotaks „julgus“ tähenduse ning halb usk osutuks võimatuks. Halba usku ennast genereerib teadvus, mis on juba halbusklik, st umbusklik igasuguste tõendite suhtes (vt OE: 67–68).

Kas võib öelda, et analoogselt kurvameelsega on ka halbusklik inimene teadlik oma halvast usust ja sellisena mitte-halbusklik? Tõepoolest, halb usk peab end halva usuna tahtma, et mitte olla näiteks hea usk, ja seega on ta ka midagi rohkemat kui lihtsalt halb usk. Samas peab halb usk ise olema halvas usus, et halba usku üldse tahta. Kuid: „Mõistkem selgelt, et siin pole tegu reflektiivse, vabatahtliku otsustusega, vaid spontaanse meie olemise määratlemisega. Inimene *pane*b *ennast* halba usku nagu ta läheb magama, ning inimene on halvas usus nagu ta näeb und“ (OE: 68). Halva usu võrdlemine vangistatud mõistusega võib mõnevõrra ehmatavana tunduda, kuid ka uni oli Sartre'i meelest usu fenomen, nagu „Imaginaarses“ oli kirjeldatud. Ja mõlemast võib olla keeruline ärgata, nii unest kui halvast usust.

Lisaks näeb Sartre une ja halva usu sarnasust ka selles, et kumbki ei usu kuigi kindlalt seda, mida ta usub. Nägime seda eelnevalt unenägude puhul – und nägev teadvus ei esitanud oma objekti reaalsena. Halb usk on usk, mis tahab end ise hoida teatava määranäe mitte-veendununa, et olla usk. (vt OE: 68). „Uskuda“ tähendabki ju olla mingil määral mitte-veendunud. Kuid ka usk ei kattu iseendaga: „Uskuda tähendab teada, et usutakse, ja teada, et usutakse,

⁶⁴ Proovige seda öelda kurvale inimesele! Sellised arutlused eeldavad puhast refleksiooni, aga vaevalt, et kurb inimene sel hetkel vastavas meeleolus on.

tähendab mitte enam uskuda“ (OE: 69).⁶⁵ Seega „(...) uskuda tähendab mitte-enam-uskuda (...)“ ja „(...) keegi ei usu kunagi täielikult, et ta usub“ (OE: 69). Ka hea või vahetu usu ideaal on vastuoluline. Halb usk aga kasutab seda ära: „Kui iga hea usk on võimatu usk, siis on siin ruumi igale võimatule usule“ (OE: 69). Erinevus hea (tavalise) usu ja halva usu vahel on see, et mõlemad küll ei usu seda, mida nad usuvad, kuid halb usk on sellega rahul. See on resigneerunud usk, sest ta rõhutab seda, et igasugune usk on „kõigest usk“ niikuinii ning arvab, et igasugune, isegi tõsiasju eirav usk on samavõrra võimalik. See soovibki halb usk olla, kuid samal ajal ka varjata, et ta on halb usk; see taotleb midagi võimatut: ta rõhutab totaalset identsust („ma olen see, kes ma olen“) ja mitte-identsust („ma pole see, kes ma ei ole“), jäädes samal ajal ikkagi usuks, st selleks, mis pole see, mis ta on ja on see, mis ta pole (OE: 70).

Halb usk on võimalik ainult seetõttu, et teadvus on iseendaga mitte-identne. Ainult sellisel juhul saab ta püüda seda mitte-identsust vältida uue mitte-ident-suse kaudu, rõhutades liialt kas faktilisust või transtsendentsi osa. Teadvus on eneseteadlik, seoses iseendaga, presentne iseendale, ja ka mitteidentne iseendaga. Huvitaval kombel polnud paljud Sartre’it mõjutanud filosoofid seda kas märganud või eriti tabavalt sõnastanud. Sartre’i seisukohalt jäid nende teadvuse-käsitlused paratamatult puudulikuks või kinni väärarusaamade taha. Descartes komistas substantiaalsismi otsa, Husserl eksles immanentsuse ummikutes, Heidegger jättis eneseteadliku teadvuse üldse tähelepanuta (vt OE: 73). Sartre küsib kriitiliselt Heideggeri „mõistmise“⁶⁶ kohta: „Aga kuidas saab olla mõistmist, mis poleks ise teadvus sellest mõistmisest?“ (OE: 73). Ega saagi. Huvitaval kombel nimetab Sartre halva usu näitena ka Karl Marxi filosoofiat, sest see eeldab objekti ontoloogilist eelist subjekti ees (vt OE: 580).

Teadvus ei kattu endaga. Selles mõttes on tema olemine pidevalt „küsimuse all“, nagu Sartre sageli rõhutab (OE: 74 jm). Isegi minu usk pole midagi muud kui teadvus usust. Refleksioon moonutab eelreflektiivse usu – siis on tegu juba häiritud usuga. Teadvuse mitte-identsus iseenda suhtes seisnebki selles, et kui me üritame tema kohta midagi väita, siis me taandume sellest ja modifitseerime seda (OE: 74–75). Võib öelda, et teadvus usust on usk ja usk on teadvus usust, aga: „Üheski seletuses ei saa me öelda, et teadvus on teadvus või usk on usk“ (OE: 75). Need on nähtused, mida ei saa kirjeldada eraldi, teineteisele viitamata. Teadvus usust pole teadvus usust, sest sellisel juhul muutuks usk millekski eba-reaalseks, millega ma saan ükskõik kuidas ringi käia. Aga teadvus usust on selleks, et uskuda. Reflekterija ja reflekteritav viitavad samamoodi üksteisele, sest reflekteriva teadvuse eesmärk on reflekteritavat uurida; teisest küljes on reflekteriv teadvus just nimelt reflekteritava refleksioon. Kui siia lisandub uus refleksioon, siis algne reflekteritav teadvus kaob (OE: 75–76).

⁶⁵ Kuigi „teadmine“ ei pruugi siin olla kõige õigem sõna, sest eelreflektiivne teadvus oma uskumist rangelt võttes ei tea, peaks mõte siiski selge olema – eelreflektiivne eneseteadvus tähendab iseenda suhtes distantsti.

⁶⁶ Mõistmine on üks olemasolu (*Daseini*) tähtsamaid struktuuri-elemente.

Relatsioon on kaasa mõeldud ka sellele, mida Sartre mõistab „ise“ all: „Ise [soi] ei saa olla endas-olu omadus“, sest see viitab „subjekti suhtele iseendaga“ (OE: 76). Sartre selgitab edasi:

Tegelikult ei saa *ise* olla mõistetav kui reaalselt eksisteeriv; subjekt ei saa *olla* ise, sest kokkulangemine iseendaga, nagu me oleme näinud, kaotab ise. Kuid samuti ei saa ta *mitte olla* ise, sest ise on viide subjektile endale. Sellepärast representeerib *ise* ideaalset distantssi subjekti immanentsis tema endaga seoses, *enesega mitte-kokkulangevuse* viisi, identisusest põgene-mist seda ühtsusena postuleerides – lühidalt, olemist püsivas ebastabiilses tasakaalus identisuse kui paljususe jäljeta absoluutse kokkukuuluvuse ja ühtsuse kui paljususe sünteesi vahel. Seda kutsume presentsuseks ise-endale. *Endale-olu* olemise seadus kui teadvuse ontoloogiline alus on olla ise presentsena iseendale (OE: 76–77).

Sartre tundub siin ütlevat, et „ise“ all mõistab ta korraga relatsiooni (paljusust) ning selle relatsiooni ühtsust. „Presentsus iseendale“ tähendab seda, et endale-olu pole ise, vaid seos iseendaga, aga seda seost võib teises mõttes nimetada „iseks“. Kuid nagu usk on lahutamatu uskuvast teadvusest, nii on ka ise lahutamatu teadvusest, mis on temast teadlik. Iesus kirjeldab teadvuse presentsust iseendale koos distantliga või eimiskiga, mis teda endast eraldab. Ise on ise seos isega. Sellepärast on endale-olu endaga seoses alati „mujal“, ta on lõhe olemises, eimiski, relatsioon, auk, mida olemine alal hoiab (vt OE: 78–79). Kui aga „ise“ mõistest üldisemalt rääkida, siis võib Hazel Barnesi kombel eristada „ise“ kui eelreflektiivse teadvust (presentsust iseendale – ülal tsiteeritud lõik osutab just sellele tähendusele), ego, ise kui väärtust (tulevikuline, ideaalne mina, ise kui visand) ning kui kehalist teadvust (vt Barnes 1988: 137–160). Barnesi jaotusele võib lisada, et Sartre kirjeldab „iset“ ka kui minevikulist olemus, mida eel-reflektiivne teadvus kaasas kannab (vt OE: 35). Barnes märgib veel, et kuigi Sartre kasutab mõisteid „teadvus“ ja „endale-olu“ enamasti läbisegi, siis endale-olu on pisut laiem mõiste, tähendades vahel ka lihtsalt „inimest“ (Barnes 2006: 16). Ka inimese keha on lihtsam mõista kui endale-olu (mitte niivõrd kui „teadvust“). Kokkuvõtteks: halva usu kui teatud põgenevat laadi hoiaku uurimise kaudu jõudis Sartre subjektikäsitus isesuse defineerimiseni, mille järgi on ise midagi, mis teadvus mitte-olles olema peab. Varem kirjeldas Sartre iset kui inimese olemust. „Olemise ja eimiski“ eripäraks on see, et teadvuse olemine on määratletud kui vaba seos isega.

8.4 Endale-olu struktuur ja isesuse ring

Endale-olu „(...) on niivõrd, kuivõrd ta on heidetud maailma ja hüljatud „situatsiooni“ (...)“ ja „Ta on sedavõrd, kuivõrd temas on midagi, millele ta aluseks ei ole – tema *presentsus maailmale*“ (OE: 79). Lisaks sellele, et endale-olu on presentne iseendale, on ta ka presentne maailmale. „Kontingentsus“ tähendab seda, et „(...) teadvuse roll pole endale olemist anda ega saada seda teistelt“

(OE: 81) ning sellepärast saab tema kohta alati küsida, miks on ta just täpselt selline, aga mitte teistsugune? (OE: 79). Maailm on juhuslik ja seda on ka endale-olu olemine; olemise juhuslikkus pole aluseks olemisele, sest olemine endaga suhtes pole. Olemine ei saa üldse millegi aluseks olla, sest kui ta oleks alus, siis oleks ta juba midagi muud kui endas-olu. Samas ütleb Sartre, et „Teadvus on tema enda alus, aga see jääb kontingentseks *selleks, et saaks olla* pigem teadvus kui puhta ja lihtsa endas-olu lõputus“ (OE: 82). Kas teadvus siis on oma olemise alus või ei? Viimast lauset saab mõista nii, et ta on oma konkreetse eimiski-pärase eksistentsi aluseks (Sartre nimetab seda ka „faktsuaalseks paratamatuseks“ (OE: 84)), aga mitte endale olemise kui olemis-presentsuse andja. Teadvus on paratamatu niivõrd, kui ta on aluseks oma eimiski-olemisele, aga juhuslik sedavõrd, kui ta on hüljatud situatsiooni.

„See püsivalt haihtuv endas-olu kontingentsus, laskmata end isegi tabada, kummitab endale-olu ja kinnitab ta endas-olu juurde – see kontingentsus on see, mida me nimetame endale-olu *faktilisuseks*“ (OE: 82–83). Faktilisus endale-olu struktuurielemendina on endale-olu juurde kuuluv endas-olu (minevik, keha); laiemas mõttes saab rääkida ka maailma faktilisusest (situatsioon). Endale-olu valib oma faktilisusele tähenduse; faktilisus ja endale-olu peavad mõlemad olema kontingentsed, et teadvus saaks oma situatsioonile vabalt tähendusi anda. Loomulikult ei saa endale-olu valikud olla tingitud tema enda olemuse (loomuse, alateadvuse vms) ega ka endas-olu poolt, sest siis osutuks teadvus passiivseks vastuvõtjaks. Samas ei saa endale-olu valida kõike, justkui ta elaks ilma faktilisuseta: näiteks ei saa ta otsustada oma sündimist töölisena vms (vt OE: 83).

Faktilisus on selle puhtas alastuses hoomamatu. Endale-olu on sunnitud sellele tähendusi omistama, sest ta on endale-olu – ta peab faktilisusega kuidagi suhestuma, sellest teadlik olema, nagu ta peab teadlik olema ängistusestki. Kui ängistus avab teadvusele vabaduse ja eimiski, siis faktilisus on teadvust alati saatev juhuslikkuse ja iseenda siin-olemise üleliigsuse kogemus – miski ei sunni mind olema siin, aga mitte mujal. Endale-olu on justkui endas-olu mõistatuslik katse oma olemist leida ja juhuslikkusest vabaneda, aga sellisena degenerereerub ta endale-oluks, kes leiab mitte olemise, vaid eimiski (OE: 83–84). Varem on Sartre faktilisuse kogemust kirjeldanud kui iiveldama ajavat. Hiljem näeme, et ka siin teoses osutub endale-olu kehaline faktilisus küllaltki vastikuks.

Lisaks tähendustele annab teadvus maailmale ka väärtused (mis on ka ise tähendused). Need defineerib Sartre „puuduse“ mõiste kaudu. Puudus on eimiski olemises, mis tuleb maailma läbi endale-olu. See koosneb puuduvast, kellestki, kellel on midagi puudu, ning ideaalsest tervikust, mille kaudu puudust hinnatakse. Väärtus on nimetatuist viimane. Inimeste ihad ja soovid puudusi loovadki: „Iha on olemise puudus“ (OE: 88). Ihaldatav on olev, mis on puudu. Kuna endale-olu on ise olemise puudus, olemise eitus (eimiskistamine) ja internaalne negatsioon, siis tähendab see Sartre'i meelest ka seda, et ta on

ühtlasi olemise ihalus, tahe olla.⁶⁷ Endale-olu on iseenda puudus – ta on see, kellel on midagi puudu ja ka see, mis on puudu (et olla täielikult ise). Mõistagi ei tähenda see seda, et endale-olu faktiline presentsus olemisele oleks puudu, vaid see tähendab nii seda, et inimesel puudub võimalus olla aluseks oma olemisele (olemisresentsue mõttes), kuid ka seda, et endale-olul puudub võimalus enesega kattuda. Endale-olul puudub võimalus olla endas-olu. Sellepärast transtsendeerib endale-olu end olemise suunas, mis ta oleks, kui ta oleks oma olemise aluseks (OE: 86–89). Aga inimene on „*iseenda puudus*“, „ebatäielik olemine“ (OE: 89). Kuna ta soovib midagi võimatut – olla aluseks oma olemisele –, siis see soov jääbki rahuldamata, sest see oleks endas-olev-endale-olu. Teadvus on õnnetu, kannatav, vastuoluline olemine, sest ise-olemine täiuslikul kujul (kui endas-olu) jääb saavutamata, aga ometi „kummitab“ see ise (kui puuduolev endas-olu, transtsendents immanentsis) teadvust igal hetkel ning annab sellele tähenduse. Kuid kuna endale-olu on puudus, siis pole ka tema kannatus täielik. Võib ka öelda, et ta kannatab, sest ta ei kannata piisavalt, kuna teadvuse läbipaistvus rõõvib kannatuselt sügavuse (OE: 90–95). Sartre ise talus igasuguseid kannatusi stoilise rahuga.

Kuna ise on ihaldatav puuduolev, siis on ta väärtus. Ta on kui puuduv, olemine, millel pole olemist. Sellisena kuulub väärtus juba eelreflektiivsesse kogemusse, mis refleksioonis ilmneb moraalsele teadvusele (mis on reflektiivne teadvus). „Väärtus“ kirjeldab teadvuse internaalset seost maailmaga, mitte aga asjade omavahelisi (eksternaalseid) seoseid ja puudusi.⁶⁸ Väärtus on „teispool olemist“ selles mõttes, et seda ei saa tajuda nagu asja, see on see kättesaamatu tervik, mille suunas ületamised toimuvad. See on transtsendentsi *selleks et* – see, mille jaoks endale-olu on (OE: 92–95). Nüüdseks oleme näinud, et teadvus on presentsus iseendale, maailmale (faktilisus), väärtuse olemine kui puudus. Neljanda endas-olu struktuurielemendina kirjeldab Sartre teadvuse olemist võimalustena.

Teadvus projitseerib end oma võimaluste suunas. Negatsioon kuulub mõistagi ka siia – endale-olu on oma võimalikkused mitte-olemise vormis. Tihti viitavad asjad ise oma võimaluste suunas – näiteks pilved osutavad sellele, et varsti hakkab sadama. See on tumedate pilvede omadus; need viitavad ise võimalikule ja tõenäolisele tulevikule ning sellepärast võib öelda, et võimalused pole ainult subjektiivsed, vaid seoses sellega, kuidas asjad on (OE: 95–98). Loomulikult ei saa ka sellised võimalused maailma tulla teadvuse transtsendeeriva tegevuse kaasabit, mis ületab pilved vihma suunas, sest „Endas-olu on aktuaalsus“ (OE: 98), st iseenesest võimalusteta olemine. Sartre nimetab selliseid olemise juurde kuuluvaid võimalusi ka „potentsiaalsusteks“.

⁶⁷ Hiljem ütleb Sartre, et teadvus valib ennast kui iha (OE: 391), aga seda suhetes konkreetsete inimestega. Üldisemas mõttes on iha teadvuse ontoloogiline kategooria – see on olemise puudus, millest lähtub ka tahe omada (vt ka Sartre 1999: 233).

⁶⁸ Näiteks tähendab „poolkuu“ seda, et kuul on mingi osa puudu. See kirjeldab asjade vahelist eksternaalset puudumis-seost (OE: 96).

Nüüd järgneb juba tuttav mõttekäik: potentsiaalsused saavad tulla maailma ainult läbi oleva, kes on iseenda võimalikkused, nendega samal ajal kattumata. Võimalused ei saa olla lihtsalt subjektiivse otsustuse tagajärjeks, sest võimalused on maailmas-olu võimalused (mitte juhuslikud otsustused), mille kaudu endale-olu enda eest põgeneb. „Teadvus lugemisest ei ole teadvus selle tähe või selle sõna või selle lause või isegi paragrahvi lugemisest; see on teadvus *selle raamatu* lugemisest, mis viitab kõigile lugemata lehekülgedele, kõigile loetud lehekülgedele, mis definitsiooni järgi eraldab teadvuse iseendast“ (OE: 100). Teisisõnu, teadvus eraldab end endast temporaalsete dimensioonide kaudu. Võimalus lugeda seda raamatut on tulevikuline dimensioon, mida endale-olu endaga kaasas kannab. See on äraolek, puudumine (täpsemalt: see, mis puudub – puuduv endale-olu on võimalik endale-olu), mille kaudu teadvus end teeb ja oma olemist mõtestab. Minu võimaluste olemist võib samuti kirjeldada ühes tähenduses kui „presentsust iseendale“, aga sellisel juhul on see presentsus puuduvale tulevikulisele minale, kellel endal puudub enesepresentsus. Kuna võimalused on puudused, siis pole endale-olu tegelikult kunagi rahuldatud, sest ta on võimalik-olu. Rahuldatud ihasid pole olemas, sest sellisel juhul poleks tegu enam ihadega. Aga eelreflektiivsel teadvustasandil ei nähtu ihad mitte puudustena, vaid pigem millenagi, mida „tuleks teha“ – näiteks janu osutab klaasile, millest tuleks juua (OE: 95–102, 105). Seega endale-olu on enesepuudus nii väärtuste kui võimaluste tähenduses (kui puuduv tervik, mille jaoks endale-olu on ja kui see, mis on puudu, et olla ise) ja mõlemad kätkevad endas teatud konstantset rahulolematust.

„Me kasutame väljendit „Isesuse ring“ (*Circuit de ipséité*) endale-olu relatsiooni jaoks võimalikuga, mis ta on, ja „maailma“ kui olemise totaalsuse jaoks niivõrd, kui see on läbitud isesuse ringi poolt“ (OE: 102). Seega maailm on inimlik maailm. Võimalik on see, mis puudub, et olla ise; see ei ole, vaid on võimalikustatud sedavõrd, kuivõrd endale-olu teeb ennast olevaks. Tuleb tunnistada, et alati pole täpselt aru saada, mida Sartre „isesuse ringi“ ja sellega seonduva maailma all silmas peab. Tegelikult tekitab mõnikord küsimusi ka see, mida Sartre mõtleb „ise“ all, ehkki eelnevalt juba nägime, et „ise“ oli ühes kohas defineeritud relatsioonina, aga ka selle relatsiooni üldmõistena. Lisaks hõlmas „ise“ nii ego kui ka endale-olu minevikulist ja tulevikulist olemist.

Sartre viitab „Ego transtsendentsile“ ning kordab lühidalt, et ego või ka mina on endas-olu, mis teadvuse struktuuri ei kuulu. Tema edasine jutt lahkneb aga sellest, mida ta oma varasemas teoses kirjutas:

Ometi ei pea me järeldama, et endale-olu on puhas ja lihtne „impersonaalne“ kontemplatsioon. Aga ego on kaugel sellest, et olla teadvuse personaliseeriv pool, mis ilma selleta jääks impersonaalsele tasandile; vastupidi, teadvus tema fundamentaalses isesuses lubab teatud tingimustel ego kui selle isesuse transtsendentse fenomeni ilmnemise (OE: 103).

Seega teadvus on nüüd personaalne ja isene, kuid endiselt minatu ja egotu, kusjuures ego on isesuse „transtsendentne fenomen“ ning „personaalsuse märk“

(OE: 103). Kuid ka ise ei sisaldu teadvuses, ütleb Sartre, olles seda eelnevalt kirjeldanud väärtusena kui „transsendentsi immanentsis“ (vt OE: 91). Lisaks personaalsusele on siin veel üks nüanss, mis Sartre'i filosoofias on pisut muutunud: „reflekteeriv-refleksioon“ kirjeldab siin juba eelreflektiivse teadvuse olemist (OE: 119 jm). Sartre mainib ka esmast refleksiooni, mille kaudu endale-olu teeb end personaalseks ning mida võib nimetada ka „resentsuseks iseendale“ (OE: 103). „Ego transsendentsis“ see nii ei olnud. Tegu pole lihtsalt sõnakasutuse muutusega, sest ka üldiselt on märgata, et eelreflektiivne teadvus osutub siin märksa komplitseeritumaks nähtuseks kui Sartre varem arvas. Eelreflektiivne teadvus on nüüd pisut reflektiivne ja ka personaalne, kandes arusaama oma olemusest endaga kaasas. Sartre kirjeldab refleksiooni, milles isesus end näitab:

Seega see esimene reflektiivne liikumine [resentsus iseendale] hõlmab lisaks teist või isesust. Isesuses on minu võimalikkus reflekteeritud minu teadvusele ja määratleb selle sellena, mis ta on. Isesus representeerib eimiskistamise astet, mis on viidud edasi puhtast eelreflektiivse *cogito* presentsusest iseendale – selles mõttes, et võimalik, mis ma olen, pole puhas presentsus endale-olule kui refleksioon reflekteerivale, vaid see on *puuduv-presentsus* (OE: 103).

Seega erinevalt eelreflektiivse teadvuse minimaalsest enesepeegeldusest kui presentsusest iseendale reflekteerib kaugemale ulatuv refleksioon „isesust“, milles näitavad end võimalused.

Maailmaga seoses osutab Sartre Heideggerile, kelle järgi maailm on see, mille kaudu inimene end mõistab. „Seega maailm on loomupäraselt *minu* niivõrd, kuivõrd see korreleerub eimiski endas-oluga; see tähendab, paratamatu takistusena, mille taga ma leian end sellena, kes ma olen „pean olema“ vormis“ (OE: 104). Selles mõttes pole maailma persoonita ja vastupidi – maailm on persooni poolt transsendeeritud. Ma ei mõista eelreflektiivselt maailma „minusust“, vaid pigem elan selles, sest maailm pakub mulle võimalusi, mis ma olen ja milles ma elan. Maailm on tähenduslik tervik endale-olu kaudu. Sellepärast kuulubki see isesuse ringi.⁶⁹ Maailm ei ole sama mis endas-olu: „Maailma ei tohiks endas-oluga segi ajada. Maailm on endas-olu endale-olu *jaoks*“ (Sartre 1999: 214). Ja „Maailmata pole isesust, pole persooni; isesuseta, persoonita pole maailma“ (OE: 104). Kui enne rääkis Sartre maailmast ja olemisest vaheldumisi, siis nüüd ütleb ta selgelt, et endale-oluta pole ka maailma.

Endale-olu on presente iseendale ning teatud määral on ta isegi eelreflektiivse reflektiivne, sest ta „teeb ennast“ personaalseks. See on selgelt erinev „Ego transsendentsis“ öeldust, sest seal pole eelreflektiivne teadvus ei personaalne ega ka reflektiivne. Eksplitsiitsemalt ilmneb isesus reflektiivsele teadvusele (koos võimaluste ning väärtustega) ning selles nähtub selgemalt ka maailma minusus. Endale-olu on presentne iseendale ja maailmale. Maailm on endale-

⁶⁹ Kogu isesuse ringi temaatikas on märgata tugevat Heideggeri mõju, seda nii Sartre'i püüdes defineerida endale-olu kui võimalik-olu, aga ka maailma kirjeldamisel „minusena“.

olu olemise juurde kuuluv faktilisus, mis on ka iseloomustatav sõnaga „kontingentsus“. Endas-olu, mille hulka kuulub ka maailm, on kontingentne, sest ta ei saa olla iseendaga seoses. Ka endale-olu on kontingentne, sest ta on hüljatud situatsiooni, aga teises mõttes on ta oma olemisele aluseks. Kuna endale-olu on olemise puudus nii väärtuste kui võimaluste tähenduses, siis iseloomustab teda vastuoluline soov olla (endas-olev-endale-olu).

8.5 Temporaalsus

Maailma „minusus“ avaldub temporaalsete dimensioonide kaudu. See on ühes mõttes „ontoloogiline relatsioon, mis ühendab mineviku olevikuga“ (OE: 110).⁷⁰ Minevik peab olema kellegi oleviku partikulaarne minevik; üldine minevik on alles sellelt mõeldav. Minevikku ei saa omada, sest vastasel juhul oleks see eksternaalne relatsioon kahe asja vahel; minevik peab olema nende olevate seos, „kes *peavad olema* oma minevikud“ (OE: 114). Endale-olu peab olema oma minevik, sest ta peab midagi olema: „Endale-olu kaudu tuleb minevik maailma, sest selle „mina olen“ on vormis *mina olen mina*“ (OE: 114). Temporaalsus on selgelt ja ennekoike endale-olu temporaalsus; endas-olu on minevikuta.

„Oli“ on lihtsalt „on“i“ modifikatsioon; minevik *on* „oli“ vormis. Kuna tegu on olemisega, siis ei saa endale-olu olla mineviku olemise aluseks, nagu ta ei saa olla olemise aluseks ülepea. Siiski on endale-olu mineviku eest vastutav, sest see on tema minevik ja ainult tema kaudu saab minevik maailma tulla. Minevik on võimalusteta fikseeritud olemine, mida ei saa muuta, aga mille tähendust saab modifitseerida (OE: 114–116). Minevik ei teki mingisuguse välispidise saamise⁷¹ või muutuse tõttu, vaid oleva kaudu, kelle olemisviis on heterogeenne (mitte homogeenne, nagu endas-olu) ja kes oma minevik olema peab: „(...) *ma pean see olema selleks, et seda mitte olla ning ma ei pea see olema selleks, et seda olla*“ (OE: 117). Ma saan midagi olla ainult „olin“ vormis, näiteks: „(...) *ma saan olla õnnelik ainult minevikus*“ (OE: 118). Ja: „Selles mõttes peaks kartesiaanliku *cogito* formuleerima pigem nii: „Ma mõtlen, järelikult ma olin““ (OE: 119). Ma saan olla endas-olu ainult seda ületades; „minu olemus on see, mis on olnud“ – selle Hegelilt pärit tõdemusega kirjeldab Sartre ka inimese olemist (OE: 120). Endale-olu saab endas-olu (näiteks õnnelik mina) olla vaid minevikulisena; olevikus saab endale-olu õnnelik olla ainult kui heterogeenne endale-olu.

„See endale-olu kontingentsus, see kaal, mis on ületatud ja ületamises säilitatud – see on *Faktilisus*. Aga see on ka minevik. „Faktilisus“ ja „Minevik“ on

⁷⁰ Sartre kritiseerib Husserli protentsiooni- ja retentsioonikäsitlust selle idealismi pärast, sest seal pole hästi aru saada, kuidas teadvus suhestub millegagi, mis asub temast väljaspool ja kuidas see transsendeerib end mineviku ja oleviku suunas ((OE: 109).

⁷¹ Sartre ütleb, et „Saamine ei saa olla *antud* (...)“ (OE: 117). Eimiski, mida ka saamine eeldab, pole kunagi antud.

kaks sõna, mis viitavad samale asjale“ (OE: 118). Kui enne kirjeldas Sartre faktilisust üldisemalt kui maailma, mis endale-olu ümbritses, siis nüüd kui minevikku. Minevik on endas-olu. Kontrastina sellele on olevik endale-olu. Olevik on kohalolu, presentsus millelegi. Jällegi on tegu negatsiooni (teadvus pole see, millest ta on teadlik) ja internaalse relatsiooniga. Ainult teadvus saab millelegi presentne olla ja see miski saab olla ainult endas-olu. Olemine ei saa enda suhtes presentne olla, sest presentsus on relatsioon. Kuna olevik on endale-olu, siis võib öelda, et olevik ei ole.⁷² Teisisõnu: kohalolu olevale, olemis-presentsus kui olevik kirjeldab teadvuse intentsionaalset struktuuri, aga mitte olemist (vt OE: 120–123). Lisaks on teadvus eneseteadlikuna presentne iseendale – teadvus on teadvus teadvusest.

Tulevik on võimalikkuste olemine. „Võimalik on *see, mis* endale-olul puudub, et olla ise, või kui soovite, nähtumus, mis ma olen – distantsilt“ (OE:125). Kuna olemine on puhas aktuaalsus, siis võimalusi see ei sisalda. Varasema raamatu lugemise näide näitas, kuidas tulevikuvõimalused annavad olevikule tähenduse. Sarnane protsess toimub igal hetkel. Sellisena, mitte-olemise vormis, pean ma olema oma tulevik, sest ma olen olemise puudus. Kuna olevik endale-oluna põgeneb selle eest, mis ta oli, siis võib öelda, et tulevik on suund, kuhu poole olevik põgeneb; see on olevik, mis veel ei ole (OE: 124–126). „Niisiis kõik, mis endale-olu on teispool olemist, on Tulevik“ (OE: 126). See on tulevase mina presentsus olemisele väljaspool olemist.

„Tulevik on ideaalne punkt, kus faktilisuse (minevik), endale-olu (olevik) ja selle võimaliku (partikulaarne tulevik) äkiline lõputu kompressioon põhjustab *Ise* kui endale-olu endas-oleva eksistentsi tekkimise“ (OE: 128). See päris huvitav lause selgitab pisut teadvuse isesuse temporaalset mõõdet. Ise tuleviku-line iseloom viitab sellele, et selle struktuuri kuulub puudus ja et ideaalsel juhul on ise endas-olev endale-olu, st midagi võimatut. Sellisena näeb endale-olu arvatavasti ka ebapuhas refleksioon, mis eelreflektiivse teadvuse temporaalseid mõõtmeid peegeldab. Ka varem (OE: 103) ütles Sartre, et refleksioon peegeldab ka endale-olu võimalusi kui võimalusi ehk kui puuduvat kohalolu, mida võib mõista nõnda, et refleksioon mitte ainult ei „minevikusta“ tulevikku, vaid näeb teatud määral võimalusi ka praeguste võimalustena. Kui isesus on temporaalne, siis peab ka refleksioon seda kuidagi peegeldama.

Mõistagi ei saa tulevik realiseeruda ja olemiseks muutuda, aga see muutub mineviku tulevikuks, kivistunud ja endas-olevaks, möödunud tulevikuks, säilitades siiski tuleviku iseloomu kui minevikuline tulevik. Olevik ühilduks tulevikuga ainult siis, kui ma poleks vaba – siis saaks tulevik mind olevikus määratleda. Aga „(...) ma olen olemine, kelle tähendus on alati problemaatiline“ ja „Ma *olen* võimaluste lõputus (...)“ (OE: 129), mistõttu ma saan alati ümber mõelda ja võimalikustada teistsugused võimalused, kui ma algselt otsustasin.

Endale-olu on temporaalne ja ekstaatiline, st endast-väljas-olev, distantne struktuur, mis on temporaalne algusest peale: “Kuna endale-olu kui endale-olu

⁷² See on kahtlemata huvitav järeldus, sest tavaliselt arvatakse just vastupidi – et ainult olevik on. Laiemas tähenduses: „Temporaalsus *ei ole*“ (OE: 136).

peab olema oma minevik, siis ta tuleb maailma *koos* minevikuga“ (OE: 138). Ta on olemise olematus ja negatsioon juba sünnist saati, eeldades alati juba endas-olu olemist: „Endas-olu on see, mis endale-olu oli *enne*“ (OE: 139). Kuna ainult teadvuse kaudu saab minevik eksisteerida, siis pole ka erilist mõtet küsimusel, mis oli enne teadvust. „Ometi on minevik *seal* pidevalt“ (OE: 141), kummitamas juba eelreflektiivsel tasandil, enamasti tematiseerimata, aidates olevikus asju ära tunda ja tähendusi luua. Temporaalsusel endal on isesuse struktuur; endale-olu temporaliseerib temporaalsuse, muidu seda polekski (OE: 136). See erineb Sartre'i varasemast käsitlesest, mille kohaselt temporaalsus oli kas fiktsioon või midagi endale-olu ja endas-olu vahepealset. Näiteks mõned aastad varem kirjutatud „Sõjapäevikutes“ ütleb Sartre, et aeg on „teadvuse opaakne piir“ ja et „(...) niivõrd kuivõrd me *oleme* aeg, oleme me teistsugusel viisil kui endale-olu“ (Elveton: 2009: 24). Negatsioon ja temporalisatsioon ei ole seal päris samad asjad, sest endale-olu negeerib end, aga „on temporaliseeritud“ (samas: 23). Nüüd aga väidab Sartre: „Aga Temporaalsus on endale-olu olemine sedavõrd, kuivõrd endale-olu peab ekstaatiliselt oma olemist olema“ (OE: 136).

Kuna olevik on „(...) vältimatu mitte-olemise muld Temporaalsuse totaalse sünteetilise vormi jaoks“ (OE: 142), siis on olevikul teiste ajavormide suhtes väike eelis, kuigi need kõik on üksteisele taandamatud.⁷³ Temporaalsus on endale-olu spontaansuse tulemus, mis midagi enda jaoks esitades esitatavast kohe ka taandub, vastasel korral langeks ta oma objektiga kokku ja poleks enam spontaansus. Refleksioonis taandub spontaansus ka iseendast, tehes end endale objektiks. Pole olemas hetke, mil me saame öelda, et endale-olu *on* (OE: 148–149). Endale-olu on temporaalne alati ja pidevalt, aga eksplitsiitne refleksioon kui teine ekstaas iseloomustab endale-olu vahetevahel.

8.6 Psüühiline aeg ja tähendusloome

Oleme tutvunud algupärase ajaga, aga lisaks on veel psüühiline aeg, mida võib kirjeldada kui „teadvust kestvusest“. Kuna „(...) teadvus kestvusest on teadvus teadvusest, mis kestab (...)“ (OE: 150), siis järelikult on vaatluse all reflektiivne teadvus. Refleksioon on teise astme eneseteadvus, mille kaudu reflekteerija end objektiveerides endast taandub, aga samal ajal on reflekteeritav siiski sama teadvuse teine pool, sest refleksiooni eesmärgiks ju ongi midagi enda kohta teada saada. „Seega on paratamatu, et reflekteeriv ühtaegu on ja ei ole reflekteeritav“ (OE: 151). Teiste sõnadega, refleksiooni puhul on küll tegu ühe ja sama teadvusega, kuid algne eelreflektiivne teadvus modifitseerub, kui see muutub objektiks. Reflekteeritav teab, et teda vaadeldakse. Refleksiooni motiiviks on

⁷³ Sartre küsib, et kui minevik tuleneks olevikust, siis kuidas selgitada mälu passiivsust? Kuidas eristada kujutlust ja mälupilti? (OE: 108). Kui eelnevalt oli Sartre näidanud, et teadvusel puuduvad passiivsed elemendid, siis oleviku ja mineviku eristamise juures ilmneb, et mineviku suhtes on endale-olu olevikuga võrreldes mõnevõrra passiivsemas olukorras.

„olla enda jaoks see, mis ta on“ (OE: 153); see on järjekordne püüd oma olemist leida, olla olemise aluseks, mis loomulikult ebaõnnestub: „Olemine, mis tahab leida alust olemises, on ise alus omaenda olematusele“ (OE: 154). Endast distantseerudes pole võimalik oma olemist tabada. Erandiks on puhas refleksioon, kus see on ehk ainult mõnel harval juhul võimalik:

Puhas refleksioon, lihtne reflektiivse endale-olu presentsus reflekteeritavale endale-olule, on ühtlasi refleksiooni algne vorm ja selle ideaalne vorm; see on see, mille alusel ebapuhas refleksioon ilmneb, see on ka see, mis pole kunagi algselt *antud*; ja see on see, mille peab saavutama teatud sorti katarsis (OE: 155).

Tavaline refleksioon ütleb puhtaga võrreldes liiga palju; puhas refleksioon aga endaga peitust ei mängi – ta näeb ennast kui endale-olu. Siiski tuleb tunnistada, et ka see refleksioon ei saa meile midagi õpetada, midagi uut teada anda (vt OE: 155–156).

Sellisel kujutatud refleksioon ei erine Sartre varasemates teostes kirjeldatust, aga siinkohal on oluline tähele panna, et puhas refleksioon on refleksiooni „algne vorm“. See on ebapuhta refleksiooni aluseks. Refleksioonil on oma ajalised dimensioonid. Näiteks presentne kartesiaanlik kahtlus tõukub puudulikust olukorrast minevikus ja sellel on ka omad tulevikulised intentsioonid. See käib iga refleksiooni kohta. Aga: „Loomu poolest laiendab refleksioon oma seadused ja kindluse võimalustele, mis ma *olen*, ja minevikule, mis ma *olin*“ (OE: 157). Sellisena näib puhta refleksiooni ideaal – teadvuse kogemine selle hetkelisuses – mida kujutati ka „Ego transtsendentsis“, saavutamatu ülesandena. Reflekteerija surub oma ajalised dimensioonid reflekteeritavale peale, kuigi need on siiski erinevad; teisest küljest soovib ta tuletada oma olemise reflekteeritavast ja selle ajalistest dimensioonidest. Tavaline, ebapuhas refleksioon moodustab psüühilise aja kui kestvuse ja voolu (vt OE: 157–158).

Kui varem ütles Sartre, et puhas refleksioon haarab teadvuse selle hetkelisuses, siis nüüd lisab ta, et puhas refleksioon avab ka reflekteeritava ajalise (selle isesuse ja ajaloolisuse),⁷⁴ aga seda ainult mitte-substantsionaalses vormis, kui mitte-endas-olu; ja ka mitte kui psüühiliste nähtuste voolu või psüühilise kestvuse kui endas-olevate hetkede ja psüühiliste nähtuste eksternaalsete järgnevuste jada, nagu seda ebapuhas refleksioon teeb. Puhas refleksioon näeb võimalusi võimalustena. Psüühiline aeg seevastu on degradeerunud ja derivatiivne aeg; see aeg pole temporaliseeritud, vaid hüpostaseeritud kui endas-olev hetkede jada. Psüühiliste nähtuste järgnevus moodustab veel ühe derivatiivse nähtuse – psüühe. See on psühholoogia objekt, ego (vt OE: 158). Siin ilmneb veel üks huvitav nüanss: Sartre ütleb (OE: 159), et psüühilised olekud ja kvaliteedid annavad eelreflektiivsele teadvusele „värvingu“. Pikemalt ta sellest kahjuks ei räägi.

⁷⁴ Ajaloolisuse temaatikat ta siin veel lähemalt ei selgita.

Puhas refleksioon puhastab end psüühest. Sartre ei selgita täpsemalt, millal nimetatud katarsis toimub, aga ta mainib, et mõnikord ebapuhas refleksioon puhastab ennast (vt OE: 170). Tavaline, ebapuhas refleksioon pole muud kui eneseobjektivatsioon, mis teeskleb, et ta ei ole reflekteeritav ja võtab selle suhtes justkui välispidise hoiaku. Selline suhtumine on kahtlemata halbusklik, sest see teeb end endas-olevaks. Ebapuhas refleksioonis antud evidentsus⁷⁵ ei ole apodiktiline, sest see ütleb alati rohkem, kui ta teab – selle objektid (vihkamine, kahtlus jms) on opaaksed, tõenäolised. Nende objektide ajalised dimensioonid on degradeerunud; need on kokkuvõttes kõik „oli“ või „on olnud“ vormis inertsed nähtused inertses ajavoolus. Ebapuhas refleksioon ongi teadvus kestvusest. Psüühiliste nähtuste puhul on minevikul dominantne positsioon; sellepärast on refleksiooni objektid tardunud ja endasse suletud fenomenid, persooni tõelise olemise varjud (OE: 160–170).

„See, mis defineerib refleksiooni reflekteeriva jaoks, on alati see, *millele ta on presentne*“ (OE: 173). Refleksioon on olemuslikult selle negatsioon, millele ta presentne on. Sellest võib aimata, et puhta refleksiooni varem mainitud „hetkelisus“ tähendabki refleksiooni hoidmist algupärases presentsuses (koos isesuse ajaliste vormidega). Teadvus on alati selle internaalne negatsioon, millele ta on presentne – ta on alati kohalolu millelegi kui mitte-minale, sest teadvus on distantside olemine. Üldiselt öelduna, teadvus pole Sartre'i järgi muud kui mistahes objekti internaalne negatsioon. Kuna iga partikulaarne negatsioon eeldab ka „selle“ eristamist „teistest“ ja ka olemise totaalsusest, maailmast, siis kätkeb partikulaarne negatsioon endas ka totaalsuse negatsiooni. Ainult olemise kui totaalsuse negatsiooni kaudu saab olemise mõte ilmned; olemise negatsioonilt saavad võimalikuks nii võimalikkuste olemine kui ka isesuse ring. Samas on teadvus alati ka konkreetse „selle“ eitus, sest ta on ju konkreetne ise, kuid partikulaarsed negatsioonid saavad tekkida ainult radikaalse ja totaalse negatsiooni pinnalt. Sellepärast käib internaalse negatsiooniga kaasas ka (siiski teadvuse struktuuri mitte-kuuluv) eksternaalne negatsioon, mis eristab konkreetse objekti olemise (kui objektide kollektsiooni) totaalsusest. Iga määratlus on juba negatsioon (vt OE: 173–183). Erinevus „Imaginaarsest“ on ilmne: teadvus on alati internaalne negatsioon, mitte ainult midagi ette kujutades või sellepärast, et ta saab midagi ette kujutada; ning eimiski kuulub igasuguse määratluse ja teadvusakti juurde, mitte ainult kujutiste juurde.

Millegi tähendus (olemus), mis on teatud määral alati abstraktne, saab maailma tulla ainult läbi oleva, kes on „teispool“ olemist, sest ainult see saab transsendeerida konkreetse oleva selle potentsiaalsuste⁷⁶ suunas. Partikulaarsel oleval endal puudub olemus kui presentne kvaliteet, aga endale-olu peab olevaile potentsiaalsusi omistama, sest ta on tulevikuline olend. Mõistagi on asja olemuse määratlemisel ka minevikul oma roll, sest tulevikku kuuluvad potentsiaalsused saavad mõistetavaks mineviku kaudu ja vastupidi (OE: 189–194).

⁷⁵ Evidentsus on vahetu presentsus (OE: 163).

⁷⁶ Mitte-paratamatud potentsiaalsused on tõenäosused. Olemused, tõenäosused ja potentsiaalsused on hüpoteetiseeritud olemised, eimiskid (OE: 197).

„Endale-olu on „abstraktor“ (...)“ (OE: 189) ja „Kuna ma olen alati teispool seda, mis ma olen, kavatsedes enda juurde tulla, siis „see“, millele ma olen presentne, ilmneb mulle kui miski, mille ma ületan enda suunas. Tajutud [asi] on algselt ületatud; see on nagu isesuse ringi juhataja, ja see ilmneb selle ringi piiride sees“ (OE: 192). Seega teadvus transtsendeerib oleva selle tähenduse, teise võimaliku asjade seisu ning oma võimaluste suunas. See kõik kuulub isesuse ringi, sest teadvus ongi olemise negatsioon, presentsus olemisele ja presentsus olemisele teispool olemist (tulevik). Üldine saab mõistatavaks üksiku kaudu ja vastupidi, mina saab mõistatavaks maailma kaudu ja vastupidi – „(...) maailm ilmneb isesuse ringi sees“ (OE: 198).

Kuna eitaja peab olema eitusest teadlik, siis „(...) negatsiooni aluseks on negatsiooni negatsioon“ (OE: 198). Seega kui endale-olu on olemise puudus, siis peab ta ka olema selle puuduse eitus. Eelreflektiivsele teadvusele nähtub tulevik siiski kui olemine teispool olemist; puudusena ilmneb see alles puhastavas refleksioonis. Asjade potentsiaalsused (teisisõnu: puuduolevad omadused) nähtuvad isesuse ringis kui „augud, mis nõuavad täitmist“, kui sooritust nõudvad ülesanded. Asjade tavaline, igapäevane tähendus on olla „instrumentasi“, millega ma oma ülesandeid täita püüan; asjad saavad tähenduse minu kaudu, sest kuuluvad isesuse ringi. Instrumentaalsetes suhetes toimetamine ei tähenda veel, et inimene on siis kuidagi ebautentset, sest „uppumine“ maailma ja selle seostesse käib teadvuse olemise juurde nagunii (OE: 198–201). Lange mine ilmasisestesse toimetustesse ei tähenda veel ebautentset olemist, külla aga võiks öelda, et see kallutab endale-olu selles suunas, sest teadvus võib hakata selle mõjul ka iseennast tõlgendama asjapäraselt.

„Realismi, naturalismi ja materialismi tähendus on minevikus; need kolm filosoofiat on mineviku kirjeldused, nagu see oleks presentne“ (OE: 202). Arvatavasti saaks midagi sellist ette heita suurele osale kaasaegsest filosoofiast, mis põhineb teadusel/teaduslikel seletustel ja teadvuse ekstaatilisuse ignoreerimisel. Minevik saab ju tähenduse tuleviku kaudu. Isegi lihtne nähtus, nagu janu on kolmedimensiooniline: „(...) see on presentne põgenemine tühjuse olekust, mis endale-olu oli“ (OE: 203). Nimetatud põgenemine toimub tuleviku suunas. Iga objekt eksisteerib samaaegselt kolmes temporaalses dimensioonis, sest iga objekt on kogetav ainult koos selle olemusega – selle identsus moodustub tuleviku ja mineviku kaudu. Maailma aeg ehk universaalne, objektiivne aeg kui homogeenne hetkede jada pole muud kui algupärase, ekstaatilise aja projektsioon maailma, eimiski eksternalisatsioon, tühi vorm, fantoomne nähtus (OE: 204–216). Kokkuvõtteks: eelreflektiivsel teadvusel on oma värving, puhas refleksioon on refleksiooni algne vorm, igasugune määratlus on negatsioon. Viimane tähendab ühtlasi seda, et millegi mõttekas tajumine kätkeb endas juba negatsiooni. Kuna „Olemises ja eimiskis“ kuulub temporaalsus isesuse struktuuri, siis kajastub see ka refleksioonis, kus teadvus näeb oma eelreflektiivset olemist temporaalsena, kuigi ebapuhtal refleksioonil on kalduvus isesust minevikustada.

8.7 Olemine-teiste-jaoks: solipsismi probleem

Inimene on korraga nii enda-jaoks kui teiste-jaoks; ta on endale-olu-teiste-jaoks. Siiani on käsitluse all olnud ainult endale-olu. Nüüd vaatleme midagi muud: „See ontoloogiline struktuur on *minu*; see on relatsioonis minu kui subjektiga, kes ma endast hoolin, aga ometi avab see hool (minu-jaoks) mulle olemise, mis on *minu* olemine, ilma et see oleks olemine-minu-jaoks“ (OE: 221). Vähemalt mõne psüühilise fenomeni, näiteks häbi, struktuuri kuulub teiste-jaoks (*pour-autrui*) paratamatult juba definitsiooni järgi ja võimatu oleks seda teisiti ette kujutada. Häbi on alati häbi kellegi ees:

Ma tegin just veidra või vulgaarse žesti. See žest liibub mu külge; ma ei hinda ega mõista seda hukka. Ma lihtsalt elan seda. Ma saan sellest aru endale-olu viisil. Aga nüüd äkki ma tõstan oma pea. Keegi oli seal ja nägi mind. Äkki saan ma aru oma žesti vulgaarsusest ja mul on häbi. On kindel, et mu häbi ei ole reflektiivne, teise presentsus minu teadvuses on, isegi kui katalüsaator, kõrvutamatu reflektiivse suhtumisega; oma refleksiooni väljal ei saa ma kunagi kohata midagi muud kui teadvust, mis on minu. Aga Teine on asendamatu vahendaja minu enda ja minu vahel. Ma häbenen ennast, *kui ma ilmnen* Teisele (OE: 221–222).

Kirjeldataud juhtumi puhul olen ma objekt Teisele.⁷⁷ Sartre rõhutab, et see toimub vahetult juba eelreflektiivsel tasandil ja juba sellespärast on see kõrvutamatu refleksiooniga. Võib tunduda kaheldav, kas nende kahe vahel on nii terav erinevus, nagu Sartre arvab. Muidugi on tõsi, et „Keegi ei saa olla vulgaarne täiesti üksi!“ (OE: 222), nagu Sartre ütleb, aga kas see refleksiooniga võrreldes suurem distants, mis on minu ja Teise vahel (ja mis on suures osas ka vulgaarsuse põhjuseks), on refleksioonist radikaalselt erinev, näib veidi küsitav. See, et vulgaarsuse jaoks on Teine vajalik, aga refleksiooniks mitte, on üldjoontes jälle tõsi, aga ka vulgaarsuse puhul mängib kõigepealt rolli see, kes on inimene enda jaoks, kes on Teine, ja subjekti arusaam sellest, mis on vulgaarne, et Teine suudaks üldse häbitunnet tekitada ja sundida vulgaarsust nägema vulgaarsusena.⁷⁸ Suurem distants, mille Teine mulle minu enda suhtes avab, on sellisel juhul üks viis, kuidas endale-olu end näeb, kui ta püüab end asetada endast võimalikult kaugele, Teise positsioonile. Aga ta ei saa realselt asetuda teise inimese asemele.

Arvatavasti on peamine põhjus, miks Sartre soovib teiste-jaoks-olemist refleksioonist (minu-jaoks-olemisest) radikaalselt eristada, solipsismi probleem.

⁷⁷ „Teine“ suure algustähega kirjutatult on subjekt, kes mind vaatab. „Teine“ väikese algustähega on lihtsalt teine inimene.

⁷⁸ Sartre väidab ühelt poolt, et häbi läbitunnetamine toimub igasuguse eelneva diskursiivse ettevalmistusega (OE: 222). Sellega ei saa juba nimetatud põhjusel täielikult nõustuda. Teiselt poolt mainib ta veel samal leheküljel, et inimene on oma häbitunde eest vastutav, kuigi see saab alguse tihti juba haridussüsteemist, mis inimesi end häbenema paneb. Raske on aru saada, kuidas need kaks väidet kokku käivad – on ju haridus sellisel juhul piisavalt põhjalik diskursiivne ja teoreetiline pagas, mis häbi kultiveerib.

See on küll „(...) puhas metafüüsiline hüpotees, täiuslikult põhjendamatu ja asjatu (...)“ (OE: 229), mis kergemal kujul tähendab Sartre'i meelest „Teise“ mõiste ja meie endi kogemuse osalist ignoreerimist, aga Sartre pühendab nimeetatud probleemile ühe alapeatüki, et näidata, kuidas nii realistlikud kui idealistlikud filosoofilised süsteemid seda probleemi ei lahenda. Realismis on Teise olemasolu tavaliselt lihtsalt (piisava põhjuseta) eeldatud ja seejuures pole Teise olemist nähtud kuigivõrd erinevana näiteks tindipoti olemisest; idealism aga taandab Teise mulle ilmnevaks representatsiooniks, mille tegelik olemine on hüpoteetiline (vt OE: 223–232).

Kõigepealt tuleks aru saada, et Teine pole asi: „See, mida ma pidevalt üle oma kogemuste püüdlen, on Teise tunded, Teise ideed, Teise soovid, Teise iseloom. Seda sellepärast, et Teine pole ainult see, keda ma näen, vaid ka see, *kes näeb mind*“ (OE: 228). Seega „Ma muretsen fenomenide seeria pärast, mis ei saa põhimõtteliselt olla minu kaemusele kättesaadavad (...)“ (OE: 228). Teine on „(...) teatud mõttes minu kogemuse radikaalne negatsioon, sest tema on see, kellele ma pole subjekt, vaid objekt“ (OE: 228). Teine on seega midagi kättesaamatut, mis minu olemist kummalisel kombel mõjutab. Kuid mina mõjutan internaalse negatsiooni kaudu Teist samuti, sest minuta poleks ka teda (vähe-malt mitte minu jaoks). Meievaheline negatsioon pole eksternaalne, nagu näivad eeldavat realism ja idealism.⁷⁹ Kui seos minu ja teise vahel oleks eksternaalne, siis ei saaks Teine minu olemist mõjutada rohkem kui ükskõik missugune objekt (OE: 231).

Ka Husserli filosoofiale võib esitada kiuslikke küsimusi Teise eksistentsi kohta. Sartre nõustub Husserliga, et Teise psühhofüüsiline mina on sama tõsi-kindel kui minu oma ning tunnistab, et oma varasemas teoses, „Ego transtsendents“, arvas ta ise, et transtsendentaalse ego elimineerimisega kaob ka solipsismi probleem, sest siis ei jää alles midagi, mille suhtes solipsistlik olla. Kuid isegi tühja teadvuse või transtsendentaalse välja puhul jääb ikkagi küsimus, kust ma tean, et Teine eksisteerib minuga sarnasel transtsendentaalsel väljal?⁸⁰ Hegeli poolt kirjeldatud endale-olu sõltub Teise olemisest, sest see defineerib end kui mitte-Teine ning saab Teise kaudu endast teadlikuks. Seega on minu ja Teise vahel vastastikune internaalne seos, mis Hegeli meelest kätkeb endas ka teatavat antagonismi. Võrreldes Husserli teooriaga on Sartre'i meelest Hegeli juures märgata progressi, sest see rõhutas vastastikkuse negatsiooni vajalikkust ja vastastikkust-vastanduvat sõltuvust, aga idealistile kohaselt jääb ka Hegeli jaoks Teise olemise mõõduks minu teadmine Teisest. Kuna teadmine pole sama mis olemine, siis ei lahenda see ka Teise olemise probleemi (OE: 233–242).

⁷⁹ Realismis on eksternaalne negatsioon kehade, idealismis representatsioonide vahel. Mõlemad jätavad subjekti isolatsiooni, Teisest sõltumatuks ja Teise olemise hüpoteetiliseks (OE: 230–231).

⁸⁰ Leo Fretz on arvanud täpselt vastupidi – et „Ego transtsendentsis“ solipsismi probleemi esineda ei saa (Fretz: 2006). Sedasama arvas varem ju ka Sartre ise.

„Ma olen võimetu tabama end selle isena, mis ma olen Teisele, nagu ma olen võimetu tabama *Teise-kui-objekti* põhjal, mis mulle nähtub, seda, mis Teine on enda jaoks“ (OE: 242). Seega Teise (subjektiivset) olemist ei saa taandada teadmisele. Lisaks: „Aga niikaua kui Teine ilmneb mulle kui objekt, ei saa minu objektiivsus tema jaoks mulle ilmned“ (OE: 242). Mis tähendab, et teine saab mulle olla ainult kas objekt või subjekt, kellele ma olen objekt, aga mitte mõlemat korraga. Mul pole ka „teadmist“ mõlemast korraga. Minu ja Teise vahel pole teadmise, vaid olemise suhe.

Sellest sai suurepäraselt aru Heidegger, kes defineeris inimliku olemasolu koos-olu kaudu – koos-olu on *Dasein*’i struktuurielement. Sellest lähtuvalt on solipsism lihtsalt vale probleem. Aga selline vastastikkust sõltuvust genereeriv „meie-olu“, nagu Sartre Heideggeri koos-olu tõlgendab, ei kirjelda ega selgita oma abstraktsuses piisavalt minu konkreetseid suhteid teistega (OE: 244–248). „Minu koos-olu, tajutuna „minu“ olemise vaatepunktist, saab arvesse võtta ainult kui vajadust, mis on fundeeritud *minu* olemises; see ei konstitueeri väikseimatki tõestust Teise eksistentsi kohta, väikseimatki silda minu ja Teise vahel“ (OE: 248–249). Heideggeri käsitus on Sartre’i arvates idealistlik ning võimetu haarama teisi sellistena, nagu nad on. „Me *kohtame* Teist; me ei konstitueeri teda“ (OE: 250) mingite formaalsete struktuuride kaudu. Inimene on loomupäraselt üksildane.

Kokkuvõtvalt: kõik nimetatud teooriad kas ei suuda tõestada Teise eksistentsi või vähemalt ei saa Teisesuse fenomenist piisavalt hästi aru. Teine on enamasti lihtsalt midagi oletuslikku ja/või objektilaadset. „See relatsioon, milles Teine peab mulle antud olema kui subjekt, aga minuga seoses, on fundamentaalne seos, minu tõeline olemine-teiste-jaoks“ (OE: 253). Kui Teine on algselt antud kui objekt, siis ta ei saa minu olemist mõjutada. Olemine-teiste-jaoks peab olema relatsioon subjektide vahel.

8.8 Olemine-teiste-jaoks: pilk

Loomulikult on Teine muuseas ka objekt, nagu mina tallegi. Ta näeb mind väljastpoolt; tal on minu suhtes vaatenurk, mida mul ei ole. Teise objektsus on siiski kõigest tõenäoline – ma võin Teise identifitseerimise juures vigu teha. Võimalus olla nähtud on minu püsiv olemisviis; see on ka minu objektiks olemise eelduseks (OE: 252–257). „Teine *vaatab mind* igal silmapilgul“ (OE: 257) just selles mõttes, et võimalus olla vaadatud kuulub püsivalt minu olemise juurde. See ei ole taandatav objektsusele ega ka subjektsusele, vaid on midagi kolmandat – olemine-teiste-jaoks. Kui teine oma kaks silma minu poole pöörab ja ma tajun seda sündmust Teise pilguna, siis juhtub nii, et „Teise pilk peidab tema silmi; ta näib minevat *nende ette*“ (OE: 258), st pilk varjutab Teise silmad. Pilku tajudes kaob Teine kui objekt ja ma muutun ise objektiks, esemeks subjektile, kes pole mina, vaid on Teine. Sartre tõmbab siin paralleeli seosega kujutluse ja pertseptsiooni vahel, nagu ta seda kirjeldas „Imaginaarses“ – ma ei saa samaaegselt kujutleda ja tajuda, ma saan kujutleda ainult siis, kui ma ei taju

ja vastupidi. Samamoodi olen ma Teise suhtes kas subjekt või objekt, aga mitte mõlemat korraga (OE: 258).

Võimalus olla nähtud Teise poolt ei tähenda siiski kujutlemist. Näiteks kui ma kuulen okste praksatust oma selja taga, siis ma taipan, et „(...) ma olen haavatav, et mul on keha, mida saab vigastada, et ma võtan ruumi ja et ma ei saa mingil juhul põgeneda ruumist, kus ma olen kaitseta – lühidalt, ma *olen nähtud*“ (OE: 259). See ei ole pelgalt ettekujutus. Olla nähtud tähendab ka seda, et kui varem oli ise objektiks ainult reflektiivsele teadvusele, siis nüüd kummitab isesus (objektiks olemise mõttes) juba eelreflektiivset teadvust: „Mittereflektiivne teadvus ei haara *persooni* otseselt või kui *tema* objekti; persoon on teadvusele esitatud *niivõrd, kuivõrd see persoon on objekt Teisele*“ (OE: 260). Persoon kui objekt Teisele on siiski midagi muud kui ego minu refleksioonile, sest „(...) ma tajun seda kui *olemist, mis pole minu jaoks* (...)“ (OE: 261). Aga „Sellest hoolimata ma *olen see ego*, ma ei lükka seda tagasi kui veidrat kujutluspilti, aga see on mulle presentne kui ise, mis ma ise seda *teadmata olen*; ma avastan seda häbis, aga teinekord uhkuses“ (OE: 261).

Ühelt poolt olen ma rohkem kui ma tean, aga teiselt poolt peab selline olemine ka minu teadmisele kuidagi antud olema, sest kuidas ma muidu tean, et ma olen rohkem kui ma tean. Teisisõnu: kuidas garanteerib minu häbi Teise reaalse olemasolu, mida Sartre siin, olgugi et mitte rangel viisil, tõestada püüab? Tõsi, häbi eeldab Teist, see on häbi tähendus, aga ikkagi tähendus minu jaoks. Tuleb tunnistada, et Sartre on siin keerulise probleemi ees. Ta küll rõhutab, et seos minu ja Teise vahel on olemise, aga mitte teadmise seos, seega häbi on läbi elatud ja mitte teatud (nagu refleksioonis, kus häbi on teadmise objekt); ning kuna see on „olemise seos“, siis see justkui implitseerib, et Teine peab ka olemas olema. Selline arutluskäik on küsitav, sest lõppkokkuvõttes taandub kõik ikkagi minu usule Teise olemasollu – kui ma usuksin, et teised on robotid, siis poleks ka häbi ega mingit olemise seost. Tavaliselt inimesed muidugi usuvad teiste olemist, aga see ranges mõttes ei lahenda solipsismi probleemi. Samas tuleb tunnistada, et Teise olemasolu üksikasjalik tõestamine polegi Sartre'i otsene eesmärk ja seda ei saa ka teha (isegi õuna olemasolu on raske tõestada – seda peab lihtsalt nägema); pigem soovib ta pisut mahendada solipsismi lehma ning kirjeldada siiani teiste filosoofide poolt kirjeldamata jäänud inimolu dimensiooni.

Teise salapärasus ja ette ennustamatus viitab Sartre'i järgi sellele, et Teine on vaba; selle vabaduse kaudu varustab Teine mind olemisega, teeb mu objektiks ja asetab kui asja teiste asjade sekka; ta toob mu ellu võõraid tähendusi, avab võõrad distantsid ja vaatenurgad, ning selliselt piirab minu vabadust. Häbi tähendab Teise vabaduse aktsepteerimist (OE: 261–262). „Häbi paljastab mulle, et ma *olen* see olev, mitte kui „olin“ või „pean olema“, aga kui *endas-olu*“ (OE: 262). Sellisena olen ma koos oma vabaduse ja võimalustega fikseeritud objekt.

Teise pilk on fenomen, mis mu olemise fikseerib ja olemuseks muudab, esemestab; see võõrandab minust minu võimalused. Minu transtsendents on sellisel juhul transtsendeeritud transtsendents, mis kuulub maailma keskele

teiste objektide sekka ja Teise instrumentaalsetesse seostesse, mis võib talle kuidagi kasulikuks osutuda ning mida ta saab ära kasutada (OE: 262–264). Võõrandumine Teise pilgu ees ei ole siiski nii täielik, et ma kaotaksin oma olemise kui endale-olu, kuid minu võimalused kui minu võimalused jäävad siiski varju, muutudes tõenäosusteks Teisele: „Teine on minu võimaluste varjatud surm (...)“ (OE: 264), mille tulemusena „(...) ma *pole enam situatsiooni peremees*“ (OE: 265). Või õigemini, ma küll olen teatud määral peremees, aga minu situatsiooni on justkui märkamatuks ilmunud kontrollimatu element, mille kaudu minu tegude tähendus võib olla märgatavalt erinev sellest, mida mina enne arvasin. Kafka „Protsess“ kajastab just sellist atmosfääri. Teine toob minu ellu ka omad ja minu jaoks võõrad ajalis-ruumilised dimensioonid – ma olen siis universaalses ajas presentne talle. Selles mõttes olen ma Teise vabaduse „ori“. Ma olen ori niivõrd, kuivõrd minu olemine sõltub Teise vabadusest (OE: 265–267).

Sartre'i olemine-teiste-jaoks pole mitte koostöö, vaid võitluse ala. Kuna Teine saab alati mind minu teadmata oma eesmärkide tarbeks kurjalt ära kasutada, siis „See oht ei ole juhuslik, vaid minu teiste-jaoks-olemise püsiv struktuur“ (OE: 268). Pilk ei ole objekt, vaid hirmuäratav teadmatuse ja tundmatuse dimensioon. „Ta on see, kes mind vaatab, aga keda ma veel ei vaata (...)“ (OE: 269). Pilk on hirmuäratav, sest jääb minu haardeulatusest välja, see on Teise „nähtamatu presentsus“ (OE: 269). Pilk on mõjuvõimsam kui mistahes objekt – Teise pilgu all transformeerub kogu minu maailm. „Teine on mulle ilma vahenduseta presentne kui transtsendents, *mis pole minu*“ (OE: 270). Kui see nii ei oleks, siis ei saaks ta mu maailma muuta, kuid Teiseta jääks mul ka minu objektsus kättesaamatuks, sest enda jaoks pole ma see, kes ma olen. Teise vabadus kui selline (objektina) mulle siiski antud ei ole, kuid Teine sisaldub näiteks häbi motiivides – sellepärast ei saa ma Teise olemist sulgudesse panna, vaid pean seda eeldama (OE: 270–273). Teine pole hirmutav mitte sellepärast, et ta on tingimata pahatahtlik, vaid seetõttu, et ta on kontrollimatu ja saab mulle kurja teha. Et pilgust vabaneda, objektiveerin ma enda kaitseks teisi.

Teise kaudu saan ma teada, kes ma olen, kuigi ma ei pruugi ennast sellisena ära tunda. „(...) Teine õpetab mulle, kes ma olen“ (OE: 274). Ma olen endast võõrandunud, aga see saab toimuda ainult Teise kaudu, sest ma ise ei saa endast piisava distantsi puudumise tõttu võõranduda. Teine pole lihtsalt minu objektiivsuse tähendus, vaid selle konkreetne, kuid sageli ka ebamugav tingimus. Ta on ebamugav sellepärast, et mina pole teda konstitueerinud, tema olemine jääb mulle võõraks. Teise kui subjekti olemine, mida ma pilgu kaudu kohtan, ei tähenda, et Teine kui objekt isegi realselt eksisteeriks – esimene ei sõltu teisest. Teine kui objekt on alati tõenäoline objekt, aga ma ei saa kahelda selles, et ma kogen Teise kui subjekti pilku (OE: 274–277). „Seega kaheldav ei ole Teine ise. See on Teise *seal-olu*, st konkreetne, ajalooline sündmus, mida saame väljendada sõnadega: „Keegi on seal ruumis““ (OE: 277).

Kuna ma olen teiste suhtes alati mingis situatsioonis ja hõivan mingi asukoha, näiteks aafriklaste suhtes kui eurooplane, noorte suhtes kui vana jne, ja need määratluse poleks võimalikud teisteta, siis see tähendab ühtlasi, et ma olen

mingil moel teiste-jaoks kogu aeg (OE: 279–280). „Olemine-teiste-jaoks on inimreaalsuse konstantne fakt, ja ma haaran selle faktilist paratamatust iga mõttega, ükskõik kui väiksega, mille ma endaga seoses moodustan“ (OE: 280). Ja: „Teine kui keegi, kelle kaudu ma muutun objektiks, on mulle presentne igal pool“ (OE: 280). Need laused on mõnevõrra segadusse ajavad, sest just eelnevalt oli Sartre ju kirjeldanud, kuidas pilgu alla sattudes modifitseerub kogu minu maailm, mis justkui eeldaks, et vahel ma siiski ei ole teiste-jaoks või vähemalt ma ei ole Teise pilgu all. Või kui ma olen üksi, kas ma siis ikkagi olen teiste-jaoks, aga vähemal määral? Arvatavasti peab Sartre siin silmas seda, et eeldus teiste inimeste olemasolust saadab eelreflektiivset teadvust pidevalt ja teiste-jaoks olemine mõjutab mind ka siis, kui ma olen üksi, kuigi sellisel juhul ehk vähem.

„Ükskõik, kus ma ka poleks, *nemad* vaatavad mind alati“ (OE: 282). Seega ma olen teiste-jaoks alati. Nähtavasti võib seda tõlgenda kui püsivat võimalust Teisega kokku puutuda (millega ma alati ka arvestan), sest ma ei ela ju kogu oma elu nagu auditooriumi ees kõnet pidades või teisi jälgides (objektiveerides), olles püsivalt akuutse pilgu all või teisi vaatlemas. Sartre ütleb, et endale-olu ja olemine-teiste-jaoks on üksteisele taandamatud struktuurid ja inimene on need mõlemad, alati; kuigi põhimõtteliselt on võimalik ette kujutada inimest, kes teiste-jaoks ei ole, aga ta poleks arvatavasti siis ka inimene. Teiste-jaoks eeldab endale-olu, kes kogeb Teist kui mitte-mina ja Teine teeb seda samuti. Seega on tegu vastastikkuse internaalse negatsiooniga. Siin on kaks üksteist välistavat võimalust: kas objektiks olen mina talle või tema mulle (vt OE: 282–285).

Tuleb nentida, et Sartre ei erista piisavalt selgesti püsivat olemist-teiste-jaoks ja olemist-teiste-jaoks kui konkreetset sündmust, kuigi ta kirjeldab neid mõlemaid. Kuidas need omavahel seotud on? Esimese kohta käib see, mis iseloomustab endale-olu alati, aga teise puhul ei saa ju seda öelda. Näiteks olukorras, kus mulle langeb ootamatult Teise pilk, ja igasugune Teine, ka Teine kui objekt, on eelnevalt tematiseerimata. Ma olin niivõrd, kui üldse võimalik, ainult enda-jaoks, kuid äkitselt kogen end vaadatavana. Kuna pilgu alla sattumine on ka Sartre'i meelest sündmus, siis peab eksisteerima olukord, kus ma pole pilgu all.

Teiseks: Sartre ei selgita piisavalt, miks vastastikused negatsioonid peaksid korreleeruma ja asümmeetrilised olema.⁸¹ Miks peaks Teine end objektiks tegema, kui mina teda objektiveerin (või miks ma seda alati eeldan)? Miks ei võiks ta mind samal ajal samuti objektiks teha, st miks me ei võiks mõlemad korraga orjad või peremehed olla? Kui me oleksime mõlemad näiteks peremehed, siis muutuks kogu orja-peremehe skeem küsitavaks. Sartre küll ütleb, et

⁸¹ Merleau-Ponty arvates on sääraates arutlustes tunda solipsismi lõhna, sest asümmeetria eeldab ainult ühe teadvuse olemasolu või siis mingit kolmandat teadvust, mis kaks teadvust kuidagi sarnaselt käituma paneb. Merleau-Ponty nimetab taolist filosoofiat „linnulennult“ tehtavaks filosoofiaks, sest see lähtub mingist kõike haaravast objektivistlikust perspektiivist (vt Merleau-Ponty 2010). Võib-olla läheb Sartre vastuollu fenomenoloogilise meetodiga, sest pole teada, millisele teadvusele nimetatud asümmeetria antud on.

Teise reaalne kohalolu ja seega reaalne vastastikune negatsioon pole kuigivõrd tähtis, kuid samal ajal eeldab seda selleks, et eristada teiste-jaoks-olemist lihtsast privaatsest refleksioonist. Tema meelest on konkreetne teine inimene tõenäoline objekt, aga Teise-kui-objekti olemisviisi, mis kuulub vältimatult teiste-jaoks-olemise struktuuri, ei saa kahtluse alla panna (vt OE: 280). Seega on olemine-teiste-jaoks ontoloogiline struktuur, olemissuhe või alati toimiv suhe, mis küll eeldab vastastikkust, aga mis võib tegelikult ikkagi toimida ühe osapooleta. See tähendab, et reaalselt saame küll, mina ja teine inimene, end mõlemad samal ajal orjaks teha (kogedes end kui vaadatavat Teise poolt), kui oleme eksinud selles, et konkreetne inimene meid parasjagu vaatab, aga ontoloogilises plaanis ei muudaks see eksitus midagi – ikkagi oleme mõlemad objektiks Teisele. Ja kui ma orjastan Teise, siis ta ka on ühemõtteliselt ori, sest ontoloogilises plaanis pole tähtsust sellel, kuidas konkreetne teine inimene end parasjagu näeb. Sartre'i kirjeldatud eelreflektiivne teadvus on selles mõttes reaalse teise inimese suhtes kohati kummaliselt ükskõikne.

Igatahes on vastastikune negatsioon Sartre'i järgi võimalik ainult subjektide vahel; kui ma aga lihtsalt eitan seda, et ma olen teise keha, siis ma ei eita teise subjektiivsust. Nagu juba korduvalt öeldud – Teine on subjekt. Teine piirab minu vabadust, sest vabadus saab piirneda vaid vabadusega, teadvus teadvusega (OE: 286–287). „Tegelikult ei saa miski mind piirata, välja arvatud Teine“ (OE: 287). Sest siis tulevad mängu negatsioonid, mida mina ei initsieeri, aga mis mind sellest hoolimata objektiveerivad ja sellisena, nagu mina pole valinud.

Kui Teine mind eitab, siis ta teeb minust mitte lihtsalt endas-olu, vaid endas-oleva-endale-olu. Samal ajal olen ma ikkagi teadlik endast kui kellestki, kes Teist eitab ning end seeläbi orjaks teeb. Enda vabaduse ja võimaluste märkamisega kaasneb teistsugune negatsioon, mis oli seal küll enne latentsel kujul olemas, aga peidetud – eitus, mis teeb Teise objektiks, antud ja fikseeritud isesuse ringiks ja tema võimalused degradeerunud, surnud võimalusteks; tema teadmised minust on sellisel juhul mulle ohutud subjektiivsed ja relatiivsed teadmised. Orjaks olemine on justkui langemine maailma, asjade keskele. See on küllaltki alandav ja häbistav kogemus, sest sellega ma tunnistan, et ma vajan Teist, et olla ise (OE: 286–289). See kehtib nii häbi kui uhkuse puhul. Uhkus (edevus) on siiski pisut keerulisem fenomen, sest see on lisaks sellele, et ta on häbil baseeruv, veel ka halbuskne – subjekt püüab sellisel juhul olla enda-jaoks meeldiv objekt teiste-jaoks ning üritab nimetatud enesepilti sisestada Teise vabadusse. Iseenda objektiks-olemise kogemusega kaasneb sageli ka hirm (oma haavatav-olemise pärast), mis on häbi ja uhkuse kõrval samuti üks algupärane teiste-jaoks olemise viise. Häbi kui Teise subjektsuse tunnistamine ja arrogantsus kui minu enda vabaduse eeldamine Sartre'i arvates halvas usus ei ole. Samuti pole seda hirm, sest olemine-teiste-jaoks on algupäraselt hirmutav (OE: 290–291).

Maailma „(...) instrumentide totaalsus on täpne minu võimaluste vaste“ (OE: 292). Teine kui objekt muutub ise instrumendiks, minu võimaluseks. Teise objektiivsed karakteristikud ei viita mitte tema subjektiivsusele – mille kohta ei saa midagi teada, sest see on eimiski –, vaid just nimelt minu võimalustele.

Inimreaalsuse defineerivad selle eesmärgid, aga objektiivset Teist hõlmates muutuvad need eesmärgid osaks minu instrumentaalsest maailmast; Teine ise muutub mõjutatavaks objektiks, kellele ma saan erinevaid kogemusi tekitada, teda oma soovi kohaselt mõjutada jne. Isegi kui see objekt teeb mind enda jaoks objektiks,⁸² pole see eriline probleem, sest tema võimalused on minu poolt juba transsendeeritud võimalused; ja need võimalused, nagu need on tema-jaoks, on mulle põhimõtteliselt kättesaamatud nagunii. Ma kogen ainult oma võimalusi. Rangelt võttes pole minu võimalik objektistamine mitte Teise kui objekti võimalus, sest on ju öeldud, et pilk ei sõltu konkreetsetest objektidest, vaid pigem „absoluutne võimalus“, mis lihtsalt juhtub (OE: 292–297). Hoolimata sellest, et reaalne Teine on pelgalt tõenäoline objekt, on ta siiski minu pilgu-kogemuses eeldatud. Sellepärast tuleb temaga ettevaatlik olla: „Seega Teine-kui-objekt on plahvatusohtlik instrument, mida ma käsitlen ettevaatusega, sest ma näen tema juures püsivat võimalust, et *nemad* panevad selle plahvatama ja koos selle plahvatusena kogen ma äkki maailma põgenemist minu eest ja minu olemise võõrandumist“ (OE: 297).

Surnutel on vähemalt selles mõttes rahu, et keegi neid ei vaata, kuna pilk ei kuulu nende kogemusse. Elusate inimeste faktilisuse (kontingentsuse) juurde see võimalus aga paraku kuulub. See on temporaalsuse ja refleksiooni kõrval endale-olu kolmas ekstaas ehk viis, kuidas endale-olu on mitte-ise. Kui refleksioon (teine ekstaas) püüdis edutult enda suhtes lõhet luua, taanduda reflekteeritavast nii, nagu seda eelreflektiivne teadvus kui tavaline temporaalne teadvus (esimene ekstaas) veel ei teinud, aga kogu protsess jäi ikkagi sama teadvuse sisse, siis olemine-teiste-jaoks on radikaalsem negatsioon, sest see on seotud Teisega.⁸³ Selle ideaal on küll eksternaalne negatsioon, aga ta jääb ikkagi kahekordse internaalse negatsiooni piiridesse, mida lahutab (hoomamatu) eksternaalne eimiski. Mingi „eksternaalsuse fantoom“, nagu Sartre ütleb, minu olemisse selle kaudu ikkagi jõuab, sest minu kogemusse tuleb midagi uut, võõrast. Sartre'i meelest pole teiste-jaoks-olemine lihtsalt refleksiooni pikendus või äärmuslik refleksioon, vaid midagi kvalitatiivselt erinevat sellepärast, et peegeldaja ja peegeldatav pole seesama. Teine on mitte-mina, aga refleksioonis reflekteeritav on kõigest mina. Esimesel juhul toimub vastastikune ja samaaegne negatsioon; seega ainuüksi ühest eitusest ei piisa, et Teine oleks Teine (OE: 297–301). Siin on oluline rõhutada, et subjekt ei saa iseendast võõranduda – ta saab olla ainult teiste poolt võõrandatud. Võõrandamine toimub pilgu kaudu. Pilk on Sartre'i käsitluses ainuline, sest ainult objekte saab olla palju. Laiemas tähenduses oleme pilgu all alati, sest me arvestame alati Teise olemisega. Võib-olla on Sartre'i käsitlus pisut vaenujalal fenomenoloogilise meetodiga, sest see sisaldab „haaramatut ja eksternaalset mitte-olemist, mida totaalsus ega isegi mõistus ei saa produtseerida või leida“ (OE. 301). Samas peab teadvus

⁸² Siin on kirjeldatud olukorda, kus vastastikused negatsioonid realselt ei ole asümmeetrilised, aga kogu protsess on ikkagi allutatud orja-permehe skeemile.

⁸³ Nagu mainitud, on ka eelreflektiivne eneseteadvus kirjeldatav düaadina reflekteeritav-reflekteeriv, aga need kaks on selles suhteliselt eristamatud (OE: 298).

eksternaalselt lahutatud ja radikaalselt erinevat Teist (ja seega ka teadvuste paljusust) ikkagi eeldama, et olemine-teiste-jaoks oleks võimalik ja Teine poleks pelgalt subjektiivne fenomen.

8.9 Olemine-teiste-jaoks: keha ja iseloom

Keha kohta käib teadvusele iseloomulik välistamise seadus samuti: „See on kas asi teiste seas või on miski, mille kaudu asjad on mulle antud. Aga see ei saa olla mõlemat samal ajal“ (OE: 304). Esimesel juhul on keha maailma keskel ja teiste-jaoks, teisel juhul on see justkui silm, mis näeb, aga samal ajal enda nägemist ei näe. Klassikaline vaimu-keha probleem lähtub vääreeldusest, et minu teadvust kui endale-olu on võimalik leida kehast kui objektist teiste-jaoks (OE: 303–305). See on loomulikult absurdne, sest need olemisviisid on kõrvutamatud: „Olemine-enda-jaoks peab olema tervenisti keha ja see peab olema tervenisti teadvus; see ei saa olla *ühendatud* kehaga“ (OE: 305). Seega endale-olu on ühes mõttes keha, hoolimata selle tööga kontraintuiivsusest – „keha“ on tavatähenduses ikka kui „miski“, mingi asi, aga kindlasti mitte eimiski.

Keha kui endale-olu on relatsioonide ja distantside tšenter, mille juhulik-faktilise vaatenurga kaudu maailm on antud ja mille kaudu ta on maailmale presentne; see on maailm, mille eest ta oma võimalikkuste suunas põgeneb ning kuhu ta ise kehalisena kuulub, sest eksisteerida ja situatsioonis olla on üks ja seesama. Situatsiooni tähendus avaldub seeläbi, et endale-olu ületab selle oma võimaluste suunas, aga need võimalused on alati kehalised võimalused – need on minu keha võimalused kuidagi olla või midagi teha. Keha kui endale-olu on ka ületatud endas-olu (faktilisus); endale-olu ongi oma keha seda ületades (minu kehaline vaatenurk on igal hetkel erinev), ent keha on igal juhul vajalik, et maailma sulanduda ja sellele presentne olla. Keha kui endale-olu konstitueerib ka keha kui objekti (OE: 306–318).

Teise keha ilmneb mulle tavaliselt, nagu iga asigi, kui instrument, aga mitte kui instrument talle, vaid mulle. Mulle on antud vaid minu eesmärgid-võimalused (instrumendid). Mõistagi saan ma ka oma keha objektiveerida ja tõlgendada seda riistana või näha seda asjana.⁸⁴ Teine võimalus on keha mitte tematiseerida, vaid selles lihtsalt elada (OE: 320–324). Kuid mu keha kuulub ka siis instrumentaalsete suhete juurde: „Mu keha on kõikjal: pomm, mis kahjustab *minu* maja, kahjustab mu keha niivõrd, kuivõrd maja juba viitas mu kehale“ (OE: 325). Esimesel juhul on keha lihtsalt üks instrument instrumentide seas, mida saab omakorda kasutada, teisel juhul on keha instrumentaalsete suhete tšenter. Sellisel juhul ma olen oma keha (kui endale-olu). Keha kui endale-olu idee tekkis Sartre'il juba varem, enne „Olemise ja eimiski“ kirjutamist. Näiteks

⁸⁴ Psühholoogia jaoks on ka „subjektiivsus“, mis kuulub keha kui objekti juurde, inertne asi – psüühe, mida saab edukalt uurida kui objekti. Selline subjektiivsus on transtsendentsita, justkui suletud kast. Absurdsel kombel eeldab taolise subjektiivsuse uurimine ja selles püsivate regulaarsuste tuvastamine ise subjektiivsust (OE: 314–315).

ühes 1939. aastal avaldatud essees ütleb Sartre inimnägude kohta: „Pole olemas näojoont, mis ei saaks esmalt oma tähenduse primitiivsest nõidusest, mida me oleme nimetanud „transsendentsiks“ (Sartre 1974: 71). Teise keha on mulle antud kui maagiline endas-olev endale-olu.

Keha on, niivõrd kuivõrd see on ületatud, inimolu minevikuline dimensioon – ma olen juhuslik-faktiline keha seda faktilisust ületades. Teiselt poolt on see mu praeguste tegude suunaja. Mõistagi käib kehalise olemisega kaasas ka eelreflektiivne arusaam oma kehalisusest, oma vaate- ja lähtepunktist, kuid eelreflektiivne eneseteadvus selget vaatepunkti kehalisusele ei eelda. Kuna teadvus on keha, siis ei saa see eksplitsiitselt vaates olla. Seda ei saa ka kasutada kui instrumenti, sest endale-olu pole instrument. Keha ei saa eelreflektiivselt haarata kui keha, st kui asja, aga me arvestame ikkagi oma kehalise olemisega igal hetkel. Eelreflektiivsed kehalised kogemused on kokku võetavad refleksioonis – siis moodustub midagi, mida Sartre nimetab „psüühiliseks kehaks“. See hõlmab kõiki psüühilisi nähtusi, mis on haaratud endas-olemisena psüühilises ajas (OE: 326–338). Psüühiline keha on ego.

Huvitav on see, kuidas eelreflektiivne keha endast püsivalt märku annab:

See püsiv minu endale-olu poolt tabatav *tuim* maitse, mida ma ei saa kuidagi paika panna, mis kaasneb minuga isegi minu püüdlustes sellest lahti saada, ja mis on *minu* maitse – see on see, mida me mujal kirjeldasime kui *iiveldust*. Tuim ja vältimatu iiveldus avab pidevalt minu keha minu teadvusele (OE: 338).

Empiiriline vastikus on olemusliku iivelduse väljendusvorm. Iiveldus avab mulle minu kehalise faktilisuse (OE: 338–339). Seega keha kui endale-olu annab endast pidevalt küllaltki vastikul moel märku.

Keha kui endale-olu ja keha kui teiste-jaoks on kehalisuse komplemetaarsed olemisviisid. Minu keha teiste-jaoks ilmneb teistele samal viisil kui teiste kehad mulle. Nägime, et minu algupärane suhe Teisega ei ole kehadevaheline suhe. Aga kui ma käsitlen Teist kui objekti, siis ma näen teda kui transsendeeritud transsendentsi, endas-olevat endale-olu, instrumenti. Iga instrument viitab omakorda omal moel ka Teise kehale, sest need on tema poolt teatud ja kasutatavad (OE: 339–340).

Teise keha on minu jaoks vaatepunkt, mida ma saan vaadata. See on ka üks eriline instrument maailmas. Kui ma püüan enda keha haarata kui instrumenti, siis kaob maailm kui instrumentaalsete suhete seos, sest sellisel juhul puudub maailmal kindel tsepter (mis poleks ise instrument). Aga Teise keha instrumendina näha pole selles mõttes probleemiks, sest instrumentaalsete suhete tsentriks osutun mina ise. Maailm jääb siis alles. Tegelikult viitavad instrumentaalsed suhted Teisele ka siis, kui Teise keha on parasjagu puudu, mujal. Näiteks, tooli saab Teine kasutada ka siis, kui Teine sellel parasjagu ei istu, kui tema faktilisus mulle hetkel presentne ei ole. Teise keha tajumine on ühtlasi ka võõra faktilisuse tajumine; Teise võimalused näivad emaneeruvat tema faktilisusest, sest Teine on objektiks tehtud transsendents. Transsendents on tähenduslik, sest

tähendus ju ongi transtsendentsi fikseeritus, püüdlus mingi nähtuse totaalsust haarata. Teise kehal on tähendus tema elu kontekstis. See on elus keha, mille teod ja väljendused on tähenduslikud, viidates uutele tähenduslikele tegudele maailmas, uutele võimalustele (OE: 340–346).

Sartre jääb endiselt kindlaks sellele, et psüühilised nähtused on objektid maailmas: „Me ei pääse faktist, et „psüühiline objekt“ on täielikult pertseptsioonile avatud ja on mõeldamatu väljaspool kehalisi struktuure“ (OE: 347), sest „Keha on psüühiline objekt *par excellence* – *ainus psüühiline objekt*“ (OE: 347). Teise keha on faktiline transtsendents. Aga kui uurida psüühilisi nähtusi ja keha mitte kui endast väljapoole viitavat tähenduslikku struktuuri, vaid kui lihtsat endas-olu, nagu seda teeb näiteks mõni psühholoogia vorm, siis on tegu anatoomilise lähenemisega elule, st elu vaadeldakse surma vaatepunktist (OE: 348).

Iseloom on puhtalt teiste-jaoks, sest endale-olu oma iseloomu teada ei saa, välja arvatud juhul, kui ta püüab refleksioonis luua olukorda, kus ta on enda-jaoks-teiste-jaoks. Selline suhtumine on aga halbusklik, sest püüab saavutada võimatut. Minu iseloom on kehaline omadus teiste-jaoks, mis ei tähenda, et see teistele kohe ilmne ja kirjeldatav on. Ja kui Teise keha on objekt minule, siis ei tähenda see, et ma kogeks teist mitte-vabana. Lihtsalt see vabadus on siis Teise kui objekti objektiivne omadus muuta oma situatsiooni. See on „maagiline objekt“ tähenduses, mida oleme juba kirjeldanud. Kuna Teise keha on ületatud faktilisus, minevikuline dimensioon, siis on ka tema vabadus minevikuline, transtsendeeritud vabadus (OE: 349–351).

Kuid sellega kehalisuse temaatika veel ei lõpe. Kui kehalisuse teine dimensioon on keha teiste-jaoks, siis selle kolmas dimensioon on Sartre'i järgi see, kui ma eksisteerin enda-jaoks kui keha teiste-jaoks. Mis neil kahel vahet on? Sartre selgitab, et kehaline mina teiste-jaoks on mulle küll tabamatu, aga mingi formaalse struktuurina ikkagi tajutav: ma tajun, et ma olen objektiivselt siin, ma saan aru, et ma olen transtsendeeritud transtsendents, faktilisus teiste-jaoks, Teise pilgu all olev vaatepunkt, instrument instrumentide seas Teise maailmas, võõrandatud oma maailmast jne. Ühesõnaga kõik see, mida me nägime keha juures siis, kui keha osutus objektiks mulle, ainult et nüüd on minu keha objektiks Teisele. Aga kehalisuse kolmas dimensioon läheb sealt edasi – see ei ole lihtsalt enam läbi elatud teiste-jaoks, vaid eeldab refleksiooni. Teiste sõnadega, ma konstitueerin ennast kui ego nende teadmiste põhjal, mis ma olen teistelt (enamasti keele kaudu, mis Sartre'i sõnul „(...) on algselt olemine-teiste-jaoks (...)“ (OE: 372))⁸⁵ enda kohta teada saanud. Näiteks oskan ma endale diagnoose panna – tõlgendan läbi elatud valu haigusena jne (vt OE: 351–356). Selles mõttes on tõsi, et „(...) teine on vastutav *minu* haiguse eest“ (OE: 356). Sartre ei selgita, kas on võimalik minu kehalisuse puhas refleksioon, st kas olla keha minu-jaoks-teiste-jaoks kuidagi puhtal või puhtamal kujul. Arvatavasti mitte, sest see eeldaks mittevõõrandavate inimsuhete olemasolu, mida siin teoses ei

⁸⁵ Sartre'i järgi on keelel kehaga analoogsed olemise dimensioonid. Keel teiste-jaoks tähendab ühtlasi seda, et mõned tähendused, mida ma välja paiskan, põgenevad minu eest (OE:374).

kirjeldata. Üldiselt on iseloom teiste-jaoks, aga refleksioonis on nähtav ka midagi, mida võiks nimetada „minu iseloomuks“. See vastab kehalisuse kolmandale dimensioonile. Keha selle esimesel tasandil annab endast samuti märku – iiveldusena.

8.10 Olemine-teiste-jaoks: konkreetsed suhted teistega

Keha mitmeplaaniline olemine võimaldab erinevat laadi suhteid teistega, suhtumisi Teisesse, mis kätkevad endale-olu, endas-olu ja teiste-jaoks-olu erinevaid kombinatsioone. Põgenev-püüdlev endale-olu on võimatu defineerida endas-oluta: „*Endale-olu on relatsioon*“ (OE: 362). Ja see relatsioon võimaldab erinevaid suhtumisi endasse ja Teise, pidades silmas veel seda, et inimene tahab olla oma olemise aluseks (endale-olev-endas-olu, jumal) ning et ta on võimeline halbusklikuks suhtumiseks. Miski on neile suhetele ühine: „Teiste-jaoks-olemise algne tähendus on konflikt“ (OE: 364).

Pilk on loomu poolest minu omamine Teise poolt. Kuna Teine on minu olemise aluseks ja ainult tema kaudu saan ma midagi olla, aga endale-olu soovibki midagi olla, siis armastus on kirjeldatav püüdlusena hoida Teise pilk minule suunatuna, et olla armastatud objekt. Selleks, et Teise vabadus sellisel viisil kinni püüda ja oma faktilisusega nakatada, pean ma end identifitseerima vaadatavana, ületamatu ja ihaldatava objektina Teisele, soovides samal ajal, et minu armastusväärsuse nägemine on Teise vaba valik, mitte minu poolt talle peale sunnitud suhtumine. Ma oleksin rahul siis, kui Teine ei näeks omal vabal soovil midagi peale minu, et ma oleksin Teise vabaduse faktiline ja ületamatu piir, lõppesmärk, mis oleks vaba instrumentaalsetest suhetest, absoluutne väärtus, tema saatuse poolt ette määratud hingesugulane – seega keegi, kelle heaks Teine oleks võimeline pea kõike tegema ning kelle kaudu minu eksistents oleks põhjendatud. Armastatuna tunnen ma end turvaliselt siis, kui mul on Teise vabadus õnnestunud võõrandada. Aga probleem on lisaks muudele võimalikele takistustele selles, et Teine tahab täpselt samu asju mis minagi. Ta tahab ka olla armastatud. Lisaks on tema vabadus etteaimamatu ja kui see vabadus end ka minuga piiraks, siis poleks see enam vabadus. Veel: minu väljenduste tähendus, mille abil ma püüan Teise subjektiivsust võrgutada, põgeneb minu eest. Ma ei saa kunagi kindel olla, et minu püüdlused on piisavalt efektiivsed. Ka Kolmas võib meid segama tulla. Sellest kõigest tuleneb armastuse konfliktus ja pidev rahulolematus (OE: 364–377).

Ka masohhism on ennast objektiks tegev suhtumine, aga selle motiivid on pisut teistsugused – selle asemel, et oma objektsuse kaudu Teise vabadust püüda, soovin ma sellesse sulanduda, olla võõrandunud objekt Teisele, puhas endas-olu, elutu instrument, süüline objekt, mis on süüdi juba sellepärast, et ta on objekt, ja seda kõike selleks, et oma vabadust eitada, ängistust vältida ja Teise kaudu oma olemist leida. Seega ma ei püüa fikseerida Teise vabadust, vaid lahti saada enda omast. Ma ei ürita fastsineerida mitte niivõrd Teist, vaid pigem iseenda objektsust teiste-jaoks. Aga selline ideaal on vastuoluline, sest

mulle on minu objektsus teiste-jaoks kättesaamatu ja oma vabadust pole lõpuni eitada võimalik. Alati püsib oht, et Teine muutub ise objektiks (OE: 377–380).

Vastupidised suhtumised, mis üritavad ise Teist vaadata ning selle kaudu Teise vabadust kinni püüda, ebaõnnestuvad loomulikult samuti. Kui ma vastureaktsioonina pilgule püüan ise pilku vaadata ja jääda Teise suhtes ükskõikseks ja pimedaks, nähes teisi ainult kui objekte, siis ka see ei toimi, sest Teise vabadus on mulle antud just siis, kui Teine pole objekt, aga objektistamisega tema vabadust kinni püüda ei saa. Teiseks ei paku ükskõiksus ka erilist kaitset pilgu eest, sest implitsiitselt olen ma sellest ikkagi teadlik. Ükskõiksuse näol on tegu minu objektsuse vastu suunatud halva usuga, mis tegelikult ikkagi ei vabasta mind ohust Teise vabaduse ees. Ma püüdlen millegi saavutamatu poole (OE: 380–382).

Midagi sarnast võib ütelda ka (seksuaalse) iha kohta. Endale-olu „(...) valib end kui iha“ (OE: 391), mis tähendab, et ka see on vabalt valitud suhtumine. Selle puhul püüab endale-olu vangistada Teist tema faktilisuse (keha) kaudu; ta üritab lihalikku Teist omada, teda võrgutada, lõigates ta ära maailma tähenduslikest seostest. Ta püüab teda näha kui objekti, soovides samal ajal, et ka Teine ise näeks end ainult kui liha ja vangistaks oma vabaduse niimoodi ka ise. Aga naudingus muutub endale-olu ise faktilisuseks; koos sellega ilmub välja ka Teine kui subjekt. Ärritus ebaõnnestumisest võib viia järgmise suhtumiseni – sadismini. Ka see püüab vangistada nii Teise keha kui vabadust, kuid mitte enam oma ihulise faktilisuse kaudu, vaid vägivaldseid vahendeid kasutades. Sadisti kasutatavad vahendid peaksid Teisele tema faktilisust meelde tuletama ning ühtlasi eraldama tema keha loomulikest lihalikest vabaduse väljendustest – Teise keha kui (kannatav ja ebaloomulik) instrument peaks sadisti jaoks Teise vabadust peitma, sest piinativ on end oma lihaga identifitseerinud. Erinevalt tavalisest ihast on kehadevaheline suhe siis mitte-vastastikune, sest sadist püüab olla mitte ihu, vaid puhas transtsendents, kuigi ka tavalises seksuaalses ihas on Sartre'i meelest sadomasohhistlikud elemendid olemas; iha võib nimetada isegi pidevaks võnkumiseks nende kahe, sadismi ja masohhismi, vahel. (OE: 382–404).

Kirjeldatud teise-jaoks-olemise viisid on fundamentaalsed ja kõik teised võimalikud suhtumised juba sisaldavad neid ühel või teisel kujul. Ühe äpardumise järel valitakse teine, kuid need kirjeldavad inimolu igal hetkel: „Ükskõik mis hetkel on persoon üks neist suhtumistest – rahulolematu nii ühe kui teisega“ (OE: 408). Need muutuvad, sest endale-olu peab olema nii vaadeldav kui vaatleja; ta ei saa olla ainult üks neist. Nad kõik on omal moel ka konfliktised ja vastuolulised suhtumised. „Tolerantsus“ on tühi sõna: „(...) iga suhtumine, mille me Teise suhtes omaks võtame, on vabaduse rikkumine, mida me väidetavalt respektuime“ (OE: 409). Ja „Tolerantsuse realiseerimine Teise suhtes tähendab Teise vägivaldset heitmist tolerantssesse maailma“ (OE: 409). „Ma olen Teise ees *süüdi*“ (OE: 410), sest ma olen teiste ees objektina alasti ja võõrandatud ning võõrandan teisi ka ise. Selle äratundmine juhib meid meeleehtlikku suhtumise – vihkamise – juurde. Vihkamise vihkab nii enda objektiks olemist Teisele, mis on iseenesest alandav, ning seega ka Teise transtsendentsi, mis seda

objektsust põhjustab, aga ka Teist kui objekti, milles see transtsendents väljendub. Seega vihkamine ei vihka mitte niivõrd üht või teist konkreetset objekti, vaid olemist-teiste-jaoks kui sellist, mis konkreetsetes objektides manifesteerub. Vihkamine soovib edutult olemist-teiste-jaoks tühistada (OE: 410–412).

Aga kuidas jääb üksmeelse koos-oluga? Kas see polegi siis võimalik? Kuhu koos-olu üldse kuulub? Heideggerlik koos-olu või Sartre'i tõlgenduses „meie-olu“ tähendab seda, et keegi pole objekt, aga kõik on subjektid. Teatav meie-tunne pole siiski võimeline vastavat ontoloogilist struktuuri konstitueerima. Neile, kes kipuvad tihti sõna võtma „meie“ vaatenurgast, tahaks Sartre ütelda: „Räägi enda eest! Sinu meie-tunne ei väljendu kaugeltki mitte kõigis neis, keda Sa silmas pead“. Olemine-teiste-jaoks on koos-olu eelduseks, aga mitte vastupidi (OE: 413–414).

Meie-olu hõlmab endas kahte tähendust: meie kui subjektid ja meie kui objektid. Kui mina ja Teine osutuvad objektideks Kolmandale, siis muutub Teine minu jaoks situatsiooni neutraalseks osaks; minu suhe Teisega transformeerub, võõrandub ja muutub ise objektiks (OE: 415–417). Näiteks, kui ma peksan kedagi ja äkki Kolmas välja ilmub, juhtub nii:

Kolmanda ilmumine „katkestab“ mind. Abitu mees pole enam „see, keda tuleb peksta“ või „keda tuleb alandada“; ta pole midagi muud kui puhas eksistents. Ta pole rohkem midagi, ta pole enam isegi „abitu mees“. Või kui ta selleks muutub, siis läbi Kolmanda kui interpreteerija; *ma õpin Kolmandalt*, et Teine oli abitu mees („Kas Sul häbi pole? Sa ründasid abitut“, jne) (OE: 417).

Nõnda, Kolmanda pilgu all, formeerub näiteks meie-kui-töölisklass. Kolmas on sellisel juhul „nemad“, kellele me oleme objektiks. See on minu teiste-jaoks-olemise derivaat. Meie-subjekt põhineb lihtsal meie-tundel, mis võib teistega koos olles tekkida, aga ei pruugi. Näiteks meie kui subjekti tunne tekib sõduritel koos marssides (OE: 420–425). Siiski eeldab ka meie-tunne alati konkreetse teiste ja mingisugusegi, kasvõi abstraktse Kolmanda olemasolu, et olla teiste-jaoks. Aga: „Teadvuste vahelise suhte olemus ei ole *Mitsein*; see on konflikt“ (OE: 429). Meie-subjekti ja meie-objekti vahel ei pruugi olla asümmeetrilist seost, sest esimene on lihtsalt psühholoogiline nähtus. Ja meie kui rõhutute grupi eneseteadustamine ei eelda tingimata ühtse rõhujate grupi olemasolu; rõhujad võivad ütelda, et mingeid klasse üldse ei eksisteerigi, eksisteerib ainult loomulik koostööl põhinev meie-olu töötajate ja tööandjate vahel (OE: 428–429).

Sartre'i vastuoluline olemine-teiste-jaoks mittekonfliktseid suhteid ei võimalda: „Personaalsus peab olema võidetud“, ütleb Sartre irooniliselt 1945. aastal USA konformistlikku individualismi kirjeldades (Sartre 1962: 113). See näib kehtivat mitte ainult Ameerikas, vaid ka mujal – sotsiaalsed konstruktsioonid ja Teine suruvad individuaalsuse alla. Teine on põrgu. Sartre'i käsitus on „Olemise ja eimiski“ ajal küllaltki individualistlik, gruppi suhtub ta pigem irooniliselt.

Solipsismi probleem ranges (ega ka vist üheski teises) mõttes ei lahene, sest arutluskäik „Teine eksisteerib, sest mul on häbi“ ei kehti. Samas näitab Sartre küllaltki veenvalt, et mitmed psüühilised nähtused juba eeldavad teiste olemasolu, kuigi pole täit selgust selles, kas näiteks süükompleksides vaevlev indiviid ei võiks end ilma Teiseta häbeneda. Kuna Sartre'i olemine-teiste-jaoks Teise reaalsel olemist ei tõesta, siis on ka keeruline näha, kuidas pilgu-kogemus, mis reaalsel teist ei eelda, erineb väga radikaalselt tavalisest halvast usust või halbusklikust refleksioonist, mis end Teise positsiooni asetab. Loomulikult saab teine inimene teha minuga asju, mida ma endaga teha ei saaks, aga siis on vajalik teise inimese reaalne kohalolu. Olemine-teiste-jaoks on problemaatiline fenomen, sest ühelt poolt ei saa seda käsitleda millenagi, mis oleks pelgalt subjektiivsusesse suletud, sest siis ei iseloomustaks see minu vastastikuseid suhteid teistega, kuid teiselt poolt ei saa seda asetada ka reaalselt toimivate (objektiivsete) suhete tasandile, sest see eeldaks vaatepunkti totaalsuse positsioonilt ja kedagi, kes need suhted sellisena toimima paneks. Sartre'ile võib ette heita ka seda, et ta ei erista piisava selgusega olemist-teiste-jaoks kui sündmust permanentsest teiste-jaoks olemisviisist, kuigi ta sellist eristust varjatulmal kujul ikkagi eeldab. Vahel pole aru saada, kas Sartre räägib ühest konkreetsest ja reaalsest Teisest oma spetsiifiliste karakteristikutega (seda eriti konkreetsete suhete puhul, mis tähendab ka, et Teisi saab olla palju) või ainulisest Teisest. Kas mind tõesti vaatab alati ainult üks ja sama subjekt (sest ainult objekte saab olla palju)?

„Objektiivsus“ endale-olu olemise kontekstis on siin teoses üldjoontes sama mis võõrandatud või võõrandunud olemine. Hiljem, kõnelustes Beauvoir'ga, on Sartre üelnud, et tegevus on vaba isegi siis, kui see on läbistatud teisesusest ja kasutab teistelt laenatud mõtteid, sümboleid, habituaalseid käitumismustreid jne (vt Beauvoir 1984: 352). Tasuks veel rõhutada, et teadvus kannab endas küll kaasas arusaama teistest, aga ta ei saa olla teiste poolt mõjutatud, kui ta just ise nõnda ei otsusta. Teistega seovad mind fundamentaalsete suhtumiste ringjad suhted (OE: 408), nagu ka maailmaga (isesuse ring), aga kõik nimetatud elemendid säilitavad neis ringides oma autonoomsuse. Suhted teistega ei ole mitte niivõrd dialektilised, vaid ringjad (OE 363). Need ei arene kuhugi ega kulmineeru millegi kvalitatiivselt uuega. „Olemine ja eimiski“ tervikuna pigem ei ole dialektiline eksistentsialism.

8.11 Vabadus

„Imaginaarses“ jäi Sartre'i kompaktne vabadusekäsitlus välja arendamata – seal kuulus see ennekõike ühe teadvuse spontaanse võime (kujutlusvõime) juurde maailmast taanduda. Mõnikord väitis Sartre ka seda, et tahtevabadust ta „vabaduse“ all silmas ei pea; tahe ja spontaansus võivad isegi vastuollu minna. „Olemises ja eimiskis“ tegeleb Sartre edasi küsimusega, kuidas mõista vabadust, mis ei põhine tahtlikel valikutel. Milles seisneb teadvuse vabadus ülepea?

Teadvus on intentsionaalne, järelikult on ka kõik teod intentsionaalsed. Millel tegu põhineb? Mis seda motiveerib? Sartre ütleb järgmist:

(1) Ükski faktiline olukord, ükskõik, mis see ka olla võiks (ühiskonna poliitiline või majanduslik struktuur, psühholoogiline „olek“, jne), pole iseenesest võimaline motiveerima ühtki tegu. Tegu on endale-olu projekt-sioon selle suunas, mida ei ole, aga see, mis on, ei saa kuidagi iseenesest determineerida seda, mida ei ole. (2) Ükski faktiline olek ei saa teadvust determineerida seda tajuma kui *négalité*'d või kui puudust (OE: 435–436).

See tähendab, et teadvus ei ole lihtsalt passiivne reaktsioon olemisele. See valib oma käitumismotiivid ja -põhjused ise ning teeb seda oma eesmärkide valguses teadlikult.⁸⁶ Motiive, põhjuseid, eesmärke ja väärtusi (mis eelnimetatud ühtlasi samuti on) pole võimalik olemisest leida – need on eimiskid, puudused. Vabadusel pole teda suunavat olemust, või õigemini: vabadus eelneb selle olemusele (mis ta on olnud); endale-olu põgeneb oma olemuse eest, aga ka loob seda (OE: 436–439). Minu „(...) eksistents temporaliseerib end kui vabadus“, „Ma olen neetud olema vaba“ (OE: 439). Ma olen ka oma vabadusest teadlik. Sartre mainib, et minu eesmärgid pole mulle antud isegi mitte ühiskonna poolt (vt OE: 439–440). Järelikult saab vabadus teataval määral vaba olla ka teiste-jaoks-olemise poolt pakutavatest tähendustest.

„Inimreaalsus on vaba, sest see *pole piisavalt*“ ja „Inimene on vaba, sest ta pole ise, vaid presentne iseendale“; järelikult inimene olla tähendab „*valida ennast*“ (OE: 440), sest ise-olemise asemel on ta sunnitud ennast valima. Veel: „Inimene ei saa olla mõnikord ori ja mõnikord vaba; ta on täielikult ja igavesti vaba või ta ei ole vaba üldse“ (OE: 441). Vabadus on absoluutne. Mainitud presentsus iseendale pole muud kui temporaalne eneseteadvus reflekteeritav-reflekteeriv vormis juba eelreflektiivsel tasandil.

Vabadus on siin sama mis internaalne negatsioon või spontaansus, mida Sartre kirjeldab ka kui „kättesaamatut“. Vabadus ei ole (ainult) tahtevabadus sellepärast, et tahe on tavaliselt reflektiivne otsustus mingite eesmärkide suhtes. Aga see otsustus ei loo neid eesmärke, vaid lihtsalt fikseerib minu suhte nendega kui „vabatahtliku“. See eeldab juba spontaanse teadvuse eelreflektiivset olemist. Ka kirklik (emotsionaalne) suhtumine maailma ja minu eesmärkidesse on valitud spontaanselt; selle eesmärgid võivad olla täpselt samad mis tahtlikul otsustuselgi. Tähtis on aga see, et nii tahe, emotsionaalne suhtumine kui ka eesmärgid on valitud. Vabadus on spontaanne ja etteplaneerimatu valikuvabadus. Reflektiivne tahe ei saa seda suunata (OE: 441–443).

Seega, kuna vabadus on minu eksistentsiga identne, siis on see minu eesmärkide, mida ma püüan kas tahtlike või kirklike püüdluste kaudu saavutada, alus. Sellepärast ei saa seda piirata voluntaarsete aktidega. Soovid, vastupidi, nagu kiredki, on teatud subjektiivsed suhtumised, mille kaudu me püüame saavutada algse vabaduse esitatud eesmärke. Algse vabaduse

⁸⁶ Sartre mõistab „põhjuste“ all objektiivseid, aga motiivide all subjektiivseid, mingil viisil tegutsema ajendavaid tegureid. Eesmärgid teevad need selleks, mis nad on, kuid vabadus valib ka eesmärgid (vt OE: 446–451).

all, mõistagi, ei pea me silmas vabadust, mis *eelneb* vabatahtlikule või kirglikule aktile, vaid pigem alust, mis on rangelt samaaegne tahte või kirega ja mida need *manifesteerivad*, igaüks omamoodi (OE: 444).

Seetõttu on ka kirg ja tahe valikud; ka neid peab omakorda tahtma, või täpsemalt: valima. Teadvus valib maagilise ja tehnilise (ratsionaalse, instrumentaalse) suhtumise vahel. Seda seletas Sartre pikemalt lahti oma emotsioone käsitlevas raamatus (OE: 444–445). „Vabadusega seoses pole privilegieeritud psüühilist fenomeni. Kõik minu „olemise viisid“ manifesteerivad vabadust võrdselt, sest need kõik on minu enda eimiski olemise viisid“ (OE: 445). Motiivid, põhjused ja eesmärgid käivad eelreflektiivse valikuga kaasas, aga tahe ilmneb alles reflektiivse otsustuse kaudu. Tahe reflekteerib seda, mida on tahte-eelne teadvus valinud algse valiku, st kõige fundamentaalsema valiku, kaudu (OE: 451–452).⁸⁷

Endale-olu on eimiski mitmel moel:

See peab olema see eimiski, nagu me oleme näinud, paljudes dimensioonides: esiteks, temporaliseerides ennast – st olles alati enese suhtes distantne, mis tähendab, et ta ei saa kunagi lasta end mineviku poolt determineerida, et sooritada üht või teist tegu; teiseks, tekkides kui teadvus millestki ja (kui) endast – st, olles presentne iseendale ja mitte lihtsalt ise, mis tähendab, et midagi pole teadvuses, mis poleks teadvus eksisteerimisest ja järelikult ei saa midagi teadvuse suhtes eksternaalset teda motiveerida; ja lõpuks, olles transtsendents – st mitte miski, mis oleks *alguses*, et panna ennast järgnevalt seosesse selle või tolle eesmärgiga, vaid vastupidi, olemine, mis on algselt projekt – st, mis on defineeritud oma eesmärgi kaudu (OE: 453).

Siin on näha, et „transtsendentsi“ mõistet kasutab Sartre põhiliselt tulevikuga seoses, kuigi laiemas mõttes on endale-olu tervikuna transtsendents, st olemine endast-väljas. Vabadus ei tähenda seda, et endale-olu saab teha ükskõik mida, ega ka seda, et tema käitumine oleks igal hetkel ettearvamat, sest eesmärgid, eriti need kõige olulisemad, eriti tihti ju ei muutu. Küll aga tähendab „vabadus“ seda, et ma saan alati, ükskõik millises olukorras talitada teisiti.

Vastavalt valitud ootustele ja plaanidele on olemisel väiksem või suurem „vaenulikkuse koefitsient“, st takistus minu plaanidele. Ma valin ka oma teiste jaoks-olemise viisi, näiteks alaväärsuse kompleksi. Teised ei saa mulle seda peale suruda. Valikutel on oma hierarhia – kõige tähtsam valik on fundamentaalne valik, mis sisaldab endas väiksema tähtsusega valikuid. Kui maailm on asjade (detotaliseeritud) totaalsus, siis endale-olu on valikute (detotaliseeritud) totaalsus. Me kohtame ainult partikulaarseid asju ja konkreetseid võimalusi, mitte aga totaalsust korraga, sellepärast on totaalsus alati detotaliseeritud, aga

⁸⁷ See on teravas vastuolus Freudi deterministliku käsitlusega, kus, nagu Sartre ütleb, tuleviku dimensiooni ei eksisteeri ja kus minevik on minu praeguse käitumise põhjuseks (OE: 458–459).

samas eeldatud (OE: 459–462). „Valik ja teadvus on samad asjad“ (OE: 462). Selles mõttes on teadvus fundamentaalne valik, millest ta on teadlik. Asjade väärtused, nende instrumentaalsed tähendused, nende lähedus või kaugus, minu riided, minu elukoht, minu asjad – need kõik viitavad minu olemisele, fundamentaalsele, algsele valikule. Seega algse valiku muutmine tähendab põhjalikku muutust korraga mitmel alal (OE: 462–464). See mõjutab ka seda, kuidas ma oma minevikku tõlgendan ja plaane pean: „Seega vabadus, valik, eimiskistamine, temporalisatsioon on kõik sama asi“ (OE: 465).

Minu algse valikuga käivad alati kaasas ka vastutustunne ja ängistus. Ängistus tuletab meile meelde, et algne valik on põhjendamatu, sest seda ei saa tuletada olemisest – et see on kontingentne, vaba ja sellepärast habras. Valik, ka fundamentaalne valik, on alati muudetav.⁸⁸ Vähemtähtsad valikud muidugi sagedamini, sest neist ei sõltu nii palju. Tulevikuline dimensioon domineerib mineviku üle, sest eesmärgid annavad minevikule tähenduse. Fundamentaalsel valikutel on küll suurem tähtsus, aga see ei tähenda, et need valikud on tingimata rõõmuga tehtud või sündinud pikaajalise kaalutlemise tulemusena – need võivad lähtuda halvast usust, arusaamatusest, need võivad sisaldada vastuolusid jne. Me võime valida isegi selle, et me ei vali ennast – näiteks vältida niimoodi ängistust ja olla põhiliselt teiste-jaoks (OE: 464–472). Siin on oluline ka märgata, et ma saan teataval määral valida, kuivõrd ja kuidas ma teiste-jaoks olen. Kui ma olen sellesse totaalselt absorbeerunud, siis väljendub ka selles minu arusaam sellest, kuidas primal viisil olla.

Kui ma valin näiteks alaväärsuse kompleksi, siis see eeldab, et ma tahan olla mingil alal parem, kui ma tegelikult olen, tekitades lõhe soovi ja olemasoleva vahel. Alaväärsus kui fundamentaalse projekti osa on kahtlemata halbusklik, sest see loob reflektiivse tahte kaudu eesmärgid ja ideaalid, mille najal teadvus ennast ja oma saavutusi siis hindama hakkab. Tahe on sellisel juhul kompleksi teenistuses. Sääraseid, mitte just kõige mõistlikumaid valikuid, teeb teadvus täiesti teadlikult, kasutades seejuures veel ka refleksiooni ja tahte abi. Võib juhtuda, et inimene saab teataval määral oma probleemist aru ning läheb abi otsimiseks näiteks psühhoanalüütiku juurde. See on aga järjekordne peitusemäng, sest tegelikult vajab muutmist fundamentaalne projekt ise. Lisaks võib inimene kasutada veel (näiteks alaväärsuse kompleksi põhjustatud kokutamisest vabanemiseks) tehnilisi vahendeid, kuid ka selline lahendus saab olla vaid ajutine – kompleks väljendub hiljem lihtsalt kuidagi teisiti (OE: 471–475).

Suuremat sorti probleemist vabanemiseks on vajalik fundamentaalse projekti radikaalne muutus. Näiteks alaväärsuse kompleks ei ole küll veel fundamentaalne projekt ise, aga käib sellega kaasas ja tuleneb sellest. Nimetatud muutused toimuvad siiski harva, kuid nende esinemist on vahel ikkagi täheldatud. Inimene muutub sellisel juhul lühikese aja jooksul märgatavalt teistsuguseks. Sartre mainib sellega seoses ka fataalse tähendusega ja pöördelise tähtsusega

⁸⁸ See toimub ajal, mida Sartre kutsub „hetkeks“. Hetk on kahekordne negatsioon – millegi vana lõpp ja uue algus. See eeldab teatud reflektiivset suhet vahetusse ajalisusesse ja isesse (OE: 465–467).

hetki, mil need muutused aset on leidnud. Üks neist on näiteks kirjandusklassikast tuntud hetk, kui Raskolnikov otsustab end üles anda (OE: 475–476).

Valik on absurdne ja paratamatu selles mõttes, et see ei ole võimeline mittevalima. See pole põhjusega, aga ta valib oma põhjused ise:

See on absurdne kui olemine teispool igasuguseid põhjusi. Seega vabadus pole puhas ja lihtne kontingentsus niivõrd, kuivõrd see pöördub tagasi oma olemise suunas selleks, et valgustada oma olemist oma eesmärgi valguses. See on püsiv põgenemine kontingentsuse eest; see on kontingentsuse interiorisatsioon, eimiskistamine ja subjektiveerimine (...) (OE: 479).

Seega vabadus on kontingentsus, mis transformeerib juhuslikkuse enda jaoks mõttekaks ning selle kaudu pole kontingentsus enam nähtud kontingentsusena, vaid eesmärgipärasena. Neid eesmäärke peab vabadus absurdsel kombel pidevalt valiku kaudu kas uuendama või alal hoidma, vastasel korral oleksid need lihtsalt endas-olevad eesmärgid, ühesõnaga: mõttetud.

„Tegelikult tingib endale-olu eksistents selle olemuse“ (OE: 480). Maailma vaenulikkuse koefitsient tuleb samuti maailma meie kaudu: „Seega meie vabadus loob ise takistusi, mille pärast me kannatame“ (OE: 495). Sartre ütleb isegi, et vaenuliku maailma kaudu vabadus end tunda saabki, sest kui iga soov kohe teostuks, siis ei saaks ühtki otsustust „sulgudesse panna“, ja sellisena otsustus kaob, sest see on eristamatu lihtsast uitmõttest või soovist. Sellisel juhul poleks valimine võimalik (OE: 482–483). Arvatavasti peab Sartre siis silmas unenäolist olukorda, mida ta varasemas teoses nimetas „fataalseks teadvuseks“. Seega olemise vaenulikkus on vabaduse tingimuseks ja minu eesmärkide teostamise edukus ei puutu üldse asjasse: „Teiste sõnadega, edukus pole vabadusele tähtis“ (OE: 483).

Vabaduse faktilisus tähendab seda, et vabadus on faktilisuse eest põgenemise fakt. See pole oma olemise aluseks – see ei saa näiteks otsustada oma mitte-vabaduse fakti kasuks. Samuti ei saa ta määratleda seda, kuidas ennast määratleda – ta peab end kogema alati oma faktilisuse kaudu, mitte aga ainult läbi puhta mitte-olemise. Vabadus on kahekordne negatsioon: olemise, mille keskel ja mille suhtes ta on, ning iseenda eitus. Eksisteerimise kontingentsus ja vabaduse faktilisus on tegelikult üks ja seesama – endale-olu on relatsioon olemisega (OE: 485–486).

„Me kasutame mõistet *situatsioon* vabaduse kontingentsuse jaoks maailma olemise *pleenumis* niivõrd, kuivõrd need *andmed*, mis on seal ainult *selleks, et mitte piirata* vabadust, on avatud sellele vabadusele ainult kui *juba valgustatud* eesmärgi poolt, mille vabadus valib“ (OE: 487). Faktilisus ilmneb alati kui situatsioon, sest puhas faktilisus ei lase end kuidagi määratleda. Situatsioon tekib olemise ja teadvuse koostööl. Tegelikult on situatsioon eristamatu motiivist, sest on raske näha, mis tuleb situatsiooni vabaduse poolt ja mis olemisest endast. Situatsiooni juurde kuuluvad minu koht, keha, minevik, keskkond, positsioon ja suhted teistega. Need kõik osutavad minu vabadusele, sest iga valik on ühtlasi millegi selektsioon ja eliminatsioon (OE: 487–489). „Seega

vabadus on minu faktilisuse tajumine“ (OE: 494), kuid see tajumine on selektiivne.

„Kuna vabadus on valik, on see muutus“ (OE: 496–497). Selles mõttes muutub ka persooni minevik pidevalt, sest see saab oma tähenduse (olemuse) valikute kaudu, kuigi mõned mineviku elemendid on mõistagi muutumatud. Teisest küljest: kuna minevik on sedavõrd sõltuv valikutest, interpretatsioonidest ja selektsioonidest siis on selle muutumatuid elemente pea võimatu märgata – raske on näha minevikku selle puhtas alastuses. „See tähendab, et minu juurde ei tule midagi, *mis pole valitud*“ (OE: 497). Minevikku võib suhtuda väga erineval moel: sellele võib truuks jääda (ja seda pidevalt korrata), seda võib heroiseerida, sellele võib vähem või rohkem tähtsust omistada, sellest võib ka lahti ütelda. Minevik, mis ei kuulu minu praeguste projektide koosseisu, on surnud minevik, kuigi ma võin seda oma uue projekti kaudu uuesti elustada ja/või seda enda motiveerimiseks kasutada (OE: 497–504).

Endale-olu mõistab oma keskkonda tavaliselt kui instrumentaalsete suhete kooslust. See on tavaline omailm, milles ta igapäevaselt tegutseb ja toimetab ning mis tõtruult tema vabadust peegeldab. Samas peab väline maailm olema teadvusest sõltumatu, et selles tegutsemine mingit mõtet omaks, et eksisteeriks vajalik vabaduse ruum tegutsemise jaoks. Kuna olemine on teadvusest sõltumatu, siis tuleb teadvusel oma plaane vastavalt maailmale pidevalt kohandada – iga projekt on avatud projekt (OE: 506–507). Seega ootamatuste ootamine kuulub, vähemalt teatud määral, juba selle struktuuri: „Maailmas pole midagi, mis hämmastab, midagi, mis meid üllatab, ilma et me paneksime end üllatama“ (OE: 507).

Teised inimesed kuuluvad samuti minu situatsiooni juurde. Nad on olemas juba olemasolevate tähenduste, riistade, grupikuuluvuste, reeglite ja keele,⁸⁹ mida mina pole leiutanud, kaudu. Minu maailmas olemise tehnikad on paljuski teiste poolt tingitud; nende kaudu valin ma end kui persoon. Kuna vabadus on alati vabadus situatsioonis, kus ma end valin ja mida ma ületan oma eesmärkide kaudu tuleviku suunas, siis on mul ka suures osas valida, kas olla teise jaoks subjekt või objekt, kas ma internaliseerin (subjektiveerin) enda jaoks teiste antud tehnikad ja tähendused, pean neid oluliseks, haagin need oma eesmärkide külge või lükkan need tagasi (OE: 509–523).

Teine on siiski minu vabaduse piir sedavõrd, kui ta omistab mulle tähendusi (sugu, rass, iseloomujoon vms), mida ma ei ole valinud. Sellisena olen ma objekt Teisele, aga see objektsus ja kõik, mis sellega kaasas käib, on mulle kogetav erineval määral – mõni Teise poolt mulle omistatud karakteristik võib olla minu jaoks päris hoomamatu, võõras, isegi arusaamatu: „(...) maailma tähendus on endale-olule *võõras*“ (OE: 520). Kuid ka need hoomamatud tähendused muutuvad, vähemalt teatud määral, minu subjektiivsete tõlgenduste kaudu minu projektide osadeks, kui ma ise nii otsustan. Vastasel juhul mitte.

⁸⁹ Keelereeglite aluseks on siiski vabadus, sest need tekivad ainult konkreetse kõne kaudu (OE: 517–519). Ja: „Tegelikult ei saa olla kõnelemise seadusi enne, kui keegi räägib“ (OE: 518).

Situatsiooni omaduseks ongi olla võõrandunud, st olla ka Teisele: ma eeldan oma plaanides ja eesmärkides alati nii Teise olemist kui ka minu teiste-jaoks-olemist, sest ma pole võimeline Teise olemist mitte eeldama. Teise olemise eeldamise ja tunnustamisega kaasneb ka vabaduse piiri kogemus – arusaam, et ma olen mingisugusel viisil endast väljaspool, Teisele (OE: 523–529).

See tähendab jällegi, et need [teiste poolt antud tähendused] on Teisele, aga nad saavad minu jaoks olla ainult siis, kui ma nad *valin*. Vabaduse seadus, mis teeb mulle võimetuks olla end valimata, kehtib ka siin: ma ei vali seda, mis ma olen Teisele, aga ma võin proovida olla enda jaoks see, mis ma olen Teisele, valides end sellisena, nagu ma ilmnemiseks Teisele – st vabatahtliku oletuse kaudu (OE: 529).

Ma valin, mida ma subjektiveerin ja mida mitte ja kas ma soovin enamasti olla objekt Teisele või mitte. Ometi rõhutab Sartre, et Teise antavad ja mulle kohati hoomamatud tähendused on obligatoorse ja imperatiivse iseloomuga – need lausa kutsuvad endast aru saama. Need on justkui käsud, aga käskudena ei saa nad vabaduse struktuuri kuuluda ega kuulugi, sest need on pärit väljastpoolt, Teiselt. Sellepärast ei kohta vabadus oma piire kunagi, kuigi need piirid on tema enda poolt omaks võetud; see on interioriseeritud eksternaalsus, mis jääb samas ikkagi eksternaalseks. Situatiivsed piirid, või eeldatavad vabaduse piirid, mille ma ise valin ja omaks võtan, käivad kaasas iga mu valiku ja Teisega, kelle olemist ma pean paratamatult eeldama (OE: 529–531).

Aga need vabaduse eksternaalsed piirid pole just sellepärast, et nad on eksternaalsed ja interioriseeritud ainult kui hoomamatud, kunagi vabaduse *reaalsed* takistused või piirid, mille pärast kannatatakse. Vabadus on totaalne ja lõputu, mis ei tähenda, et tal pole piire, vaid et ta *ei kohta neid kunagi* (OE: 531).

Surm minu võimaluste hulka ei kuulu; tegelikult ei kuulu see üldse endale-olu struktuuri. Ma ei saa seda oodata, sest ma ei tea kunagi täpselt, kudas see tuleb. Teiseks: „Surma ootamine oleks enesehävituslik, sest see oleks igasuguse ootamise negatsioon“ (OE: 540). Sartre ütleb, et „Seega surm pole *minu* võimalus mitte enam realiseerida oma presentsust maailmale, vaid pigem *alati võimalik minu võimaluste eimiskistamine, mis on väljaspool minu võimalusi*“ (OE: 537). Kuna surm on tähenduste mitteolemine, isegi „surma“ tähenduse mitteolemine, aga endale-olu võimalused on tähenduslikud ja tulevikule viitavad, siis on surm kui võimalus midagi, mida ma ei kohta. See on minu faktilisus teiste jaoks, mis on ümberpööramatult muutunud minu „saatuseks“ teistele; see on minu täielik, lõplik võõrandumine ja selles mõttes minu subjektiivsuse eksternaalne piir, mis on ise subjektiivsusest väljaspool. Ma saan küll juba surnutesse erinevat moodi suhtuda, kuid minu surma tähendus tuleb maailma siiski ainult teiste kaudu;

sama kehtib ka minu elu kohta, kui see on juba lõppenud – siis on ainult teised need, kes seda hindavad ja hinnata saavad (OE: 531–547).⁹⁰

Sartre mainib, et teised annavad minu elule pärast minu surma objektiivse tähenduse (OE: 544). Selles mõttes on „objektiivne“ see, mis tuleb väljastpoolt – teistelt –, isegi kui see puudutab ainult teiste arvamusi. Mis puutub situatsiooni subjektiivsusesse ja objektiivsusesse, siis seal on „objektiivsusel“ pisut teine tähendus – „objektiivne“ on siis situatsiooni endas-olev pool. Sartre'i järgi on situatsioon subjektiivse ja objektiivse segu. Nüüdseks peaks selge olema, et puhtal kujul pole kumbki kunagi antud: „Kui endale-olu pole muud kui tema situatsioon, siis järeldub, et olemine-situatsioonis defineerib inimreaalsuse, selgitades nii tema *seal-olu* kui ka *teispool-olu*“ (OE: 549). Ehk siis olemine situatsioonis defineerib nii endale-olu presentsuse olevikulisele kui ka tuleviku-lisele olemisele. Kuna iga situatsioon on võrdselt subjektiivne ja objektiivne, siis järelikult on inimene igas situatsioonis võrdselt vaba (OE: 549). Kui „subjektiivuse“ all mõista ainult teadvuse enesepresentsust, siis tuleb näha, et selline määratlus on abstraktsioon – teadvus on presentne iseendale kui (ei)miskile, mis on presentne maailmale. Viimaseta ei saaks olla ka presentsust iseendale.

Sartre nõustub Alainiga, et karakter on töötus, projekt. Eelreflektiivse teadvuse jaoks pole olemas mingit „minu iseloomu“. Minu iseloom on teiste-jaoks. Minu jaoks on see siis, kui ma lasen end Teise pilgust lummata ja püüan end refleksioonis haarata. Kuid ka selline teguviis on kooskõlas minu eesmärkidega – ma soovin sel juhul end permanentse karakterina konstitueerida. Analoogselt konstitueerib endale-olu omale püsiva mineviku ja püsiva keskkonna; ka need lähtuvad endale-olu permanentsust ja terviklikkust taotlevast projektist. Aga olemine võib minu projektid vähemal või rohkemal määral proovile panna (OE: 552–553).

Meie varasemate märkuste tähtsaim järeldus on see, et vabaks neetud inimene kannab kogu maailma raskust oma õlgadel; ta on maailma ja enda kui olemisviisi eest vastutav. Me võtame sõna „vastutus“ selle tavalises tähenduses, kui „teadvust sündmuse või objekti vaieldamatuks autoriks olemisest“. Selles mõttes on endale-olu vastutus ülevoolav, sest tema on see, kelle kaudu juhtub, et *siin on* maailm; kuna tema on ka see, kes teeb end [kuidagi] olevaks, siis, ükskõik, millises situatsioonis ta end leiab, peab endale-olu täielikult enda peale võtma selle situatsiooni koos selle omapärase vaenulikkuse koefitsiendiga, isegi kui see on väljakannatamatu. Ta peab uhke teadlikkusega eeldama, et ta on situatsiooni autor, isegi kõige halvemad olukorrad või kõige suuremad ohud, mis võivad minu persooni ohustada, on tähenduslikud ainult minu projektis ja projekti kaudu; ja need ilmnevad selle sidumuse pinnal, mis ma olen. Sellepärast on arutu mõelda kurtmisest, kuna midagi võõrast ei määra, mida me tunneme, kuidas me elame, või mis me oleme (OE: 553–554).

⁹⁰ Heideggeri viga seisnes Sartre'i arvates selles, et ta ajas segamini surma ja lõplikkuse. Aga need on erinevad asjad: inimene oleks lõplik ja tema projektid oleksid lõplikud (st teisi võimalusi välistavad) ka siis, kui ta oleks surematu. Lõplikkus kuulub endale-olu struktuuri, aga surm mitte (OE: 546).

Ülevoolava vabaduse teiseks küljeks on ülevoolav vastutus. Kogu situatsioon on minu oma ja pole olemas ebainimlikku situatsiooni. Minu situatsioonis pole midagi, mille eest ma poleks vastutav. Pole olemas väljastpoolt tulevaid õnnetsusi, pole ebainimlikku situatsiooni, pole õigustusi, millele toetuda; pole süütuid ohvreid, pole situatsiooni, mida ma ei vääri, sest situatsioon on minu. On ainult valikud, võimalused ja vastutus: „(...) ma ei kohta kunagi muud kui ainult vastutust“ (OE: 556). Inimene on põhjusest ja põhjendusteta totaalselt vaba (OE: 554–556). Võib öelda, et neil lehekülgedel kirjeldatud teadvuse jõud on tõepoolest üüratu; tegu on kindlasti vabadusekäsitluse kulminatsiooniga Sartre'i filosoofias. Vabadus on nii totaalne, et alles pole jäänud ühtki „aga“, mis võiks vabadusele takistuseks olla. Kuna endale-olu on mitte-substantsionaalne absoluut, siis on ka tema vabadus absoluutne. Endale-olu vabaduse piire ei kohta ning temas endas pole võimet, mida ei võiks kirjeldada vabana, sest need kõik on tema eimiski-olemise viisid.

8.12 Eksistentsiaalne psühhoanalüüs

Sartre'i vabadusekäsitlus annab ainek omalaadseks eksistentsiaalseks psühhoanalüüsiks, mida ta „Olemises ja eimiski“ viimastel lehekülgedel välja arendab. Võiks öelda, et alguse sai see juba „Imaginaarses“, kuigi seal ei nimetatud seda veel nii. Psüühiliste nähtuste seletamisel on keskseteks eeldusteks teadvuse intentsionaalsus, tähenduslikkus, vabadus, valiku olemasolu, mitte-substantsionaalsus ja läbipaistvus – Sartre on tõepoolest arvamisel, et iga teadvus teab vastuseid enda kohta enamasti ise ja igasugust psüühilist nähtust saab uurida ainult läbi selle intentsionaalse struktuuri, mitte aga näiteks ajus või kehas sorkimise kaudu: „Närv pole *tähenduslik* (...)“ (OE: 560). Psüühilist nähtust selgitab uuritava algne valik, mitte mõni element kehas teiste-jaoks. Inimene on tähenduslik totaalsus. Nagu ka „Ühe emotsiooniteooria eskiis“ sai näidatud, tuleb üksikuid elemente inimese psüühes tõlgendada inimese kui terviku kaudu.

Kuna endale-olu on olemise puudus, siis on ta olemise projekt, mis tahab alati midagi ja kuidagi olla. Olemine, täiuslik kattuvus iseendaga, on väärtus, mis endale-olul puudub. Seda näiteks aju struktuuri kirjeldades juba ei näe. Endale-olu tahab olla oma olemise aluseks, aga soovib samal ajal säilitada vabadust – tema ideaalne olemisviis oleks endas-olev-endale-olu. See vastuoluline taotlus on kokkuvõttes kõigi tema plaanide ja ihade aluseks, sest ihale midagi olla on taandatavad ka millegi omamise ja tegemise soovid. Vastuoluline on see püüdlus sellepärast, et inimeksistents ei lange endaga kokku nagu endas-olu, kuna tema eksistents eelneb tema olemusele. Fundamentaalne olemise projekt defineerib inimese (OE: 565–568).

Eksistentsiaalse psühhoanalüüsi eesmärgiks on inimekäitumise dešifreerimine. See lähtub kogemuslikust arusaamast, et inimene on tervik, mitte lihtsalt osade summa. Lisaks hõlmab psühhoanalüütiline meetod uurimistulemuste määratlemist, kontseptualiseerimist, sümbolite tõlgendamist ja erinevat laadi ja unikaalsete vabaduse väljenduste (ja valikute) võrdlemist ja klassifitseerimist.

Kuigi see lähenemine eitab alateadvuse olemasolu, on Sartre siiski arvamisel, et subjektidel endal pole enese uurimisel privilegieeritud positsiooni. Ta muidugi võib end analüüsida, aga sellisel juhul peab ta end nägema Teise vaatenurgast. Kahjuks on see suures osas teostamatu, sest refleksioon on kõigest poolteadmine (OE: 568–571).

Huvitaval kombel näib Sartre siin, „Olemise ja eimiski“ lõpulehekülgedel arvavat, et tõde minu kohta on Teisele ilmsem, kui see on mulle endale. „Imaginaarses“ ta veel niimoodi ei arvanud. See on mõnevõrra kummaline, sest Sartre keeldub samal ajal tunnistamast universaalse sümbolismi ja tähenduste olemasolu. Kui nii, siis kes saab minu sümboleid ja tähendusi paremini tunda kui mina ise? Igatahes kumab sellest läbi Sartre'i usaldamatus privaatse refleksiooni suhtes, mida peaks kompenseerima Teise pilk. See motiveeris teda hiljem kirjutama mitmeid psühholoogilise kallakuga biograafilisi uurimusi, kus Sartre end Teise positsioonis edukalt sisse seadis. Teise (antud kontekstis: psühhoanalüütiku) autoriteedi eeldamine tundub veider ka näiteks Andersonile (vt Anderson 1993: 37–38). Thomas C. Anderson märgib ka tähelepanelikult, et „Olemise ja eimiski“ lõpuosas, kui Sartre räägib mõnevõrra üllatuslikult psühhoanalüütiku võimalikust tähtsusest subjekti eneseanalüüsi juures, eeldab Sartre arvatavasti ka ise, et autentsed või mitte-degradeerivad suhted kahe persooni, antud juhul analüüsitava ja analüüsija vahel, on ikkagi võimalikud, kuigi teiste-jaoks-olemise temaatika juures sellist muljet ei jäänud (vt Anderson 1993: 38). Seda teemat arendab Sartre edasi „Märkmeraamatutes“.

Kuna inimesed on erinevad, siis varieeruvad ka psühhoanalüütilised meetodid. Üldiselt võib aga ütelda, et psühhoanalüüs püüab tabada uuritava elus eriti tähtsaid hetki, mil algne valik on põhjalikult muutunud ja pärast mida inimene pole enam see, kes enne. See proovib näha käitumuslikke mustreid, mis subjektile endale ei pruugi väga ilmsed olla (OE: 573). Üks võimalik suhtumine, millesse varane Sartre suhtus irooniliselt (näiteks ka „Iivelduses“) on tõsidus või tõsiduse vaim, mis on „inimreaalsusest loobumine maailma kasuks“ (OE: 580). Selle järgi on inimene reaalne niivõrd, kuivõrd ta on nagu maailm, st endas-olu: „Tõsine mees on „maailmast“ ja tal endal ressursse pole“ (OE: 580). Sartre mainib, et see sobib väga hästi materialisti kirjeldusega; aga ka revolutsionääri omaga, sest jõuetus maailma ees nõuab äärmuslikku tegutsemist ja vahendeid (OE: 580).⁹¹ Tõsiduse vaimust lähtuvalt on kõik moraalsed teod põhimõtteliselt ekvivalentsed, sest väärtusi endas-olusse sisse kirjutatud ei ole: „Seega on sama asi, kas juuakse end üksi täis või ollakse rahvaste liider“ (OE: 627). Tegelikult võiks Sartre'i varasele eksistentsialismile ju sedasama ette heita – ka selles on raske leida kindlat alust, millelt moraalsed otsustused peaksid lähtuma.

Vabadus ja subjektiivsus vallandub mitte tõsisel suhtumises, vaid mängulisuses; maailmas on siis „vähem reaalsust“, sest vabadus valib oma reegli ise. Ka selles suhtumises kumab läbi ideaal olla endas-olev-endale-olu, teisisõnu:

⁹¹ See ei takistanud Sartre'il hiljem ise materialismi kalduvaid seisukohti omaks võtta ja töölisrevolutsiooni õhutada.

jumal. See ideaal on universaalne, sest endale-olu on olemise puudus, mida näiteks tõsiduse vaim enda eest varjab. Mõned suhtumised on kategoriseeritavad ja teataval määral universaalsed; eksistentsiaalse psühhoanalüüsi asi on seda arvestada. Lisaks tuleb arvesse võtta persooni unikaalset situatsiooni, mis, näiteks asjade kaudu, mida inimene omab, tema olemist peegeldab. Ka olemise, nii nagu tegutsemise kaudu, tahab inimene midagi olla: „Ma olen see, mis mul on“ (OE: 591). Omamine on millegagi seoses olemine, aga see seos on sümboolne, mitte reaalne. Kuid kuna inimene ei ole piisavalt, siis ei saa ta ka piisavalt omada, mis omakorda võib tekitada destruktivseid impulsse – subjekt püüab midagi omada omatava lõhkumise abil. Igatahes on võimalikke suhtumisi ja käitumisviise pea lõputult. Need kõik on redutseeritavad olemisele kui valikule (OE: 575–599).⁹²

Ka asjade sümboolsed tähendused varieeruvad, kuigi loomulikult on neil ka universaalne pool. Asjade kvaliteetide ja tähenduste uurimisega tegeleb asjade psühhoanalüüs.⁹³ Näiteks võib uurida, mis on „kollase“ tähendus ja miks mõnele meeldib kollaseid riideid kanda või tomateid süüa, aga teisele mitte. Võib uurida, miks raha tähendab võimu. Valikud ulatuvad isegi maitсени – algne valik määrab, kas miski on väärtus või antiväärtus, ihaldatav või vastik jne. Üheks tähtsaimaks erinevuseks tavalise psühhoanalüüsi ja eksistentsiaalse psühhoanalüüsi vahel on see, et viimane ei peatu mingi inimesega seotud nähtuse tõlgendamisel ja redutseerimisel enne, kui on jõudnud vabaduse ja valikuni (OE: 589–615). „Üldiselt öeldes pole olemas redutseerimatut maitset või kalduvust“ (OE: 615).

Kokkuvõtteks: Olemises väärtusi pole, nagu selles pole ka eimiskit. Kui olemisest kasvõi üks aatom kaoks, siis kukuks kokku kogu universum, nagu väidavad Sartre'i sõnul ka füüsikud. Endale-olu pole eimiski üldises mõttes, vaid oleva negatsioon. Ta on justkui auk olemises, kuid see auk pole suletud iseenda absoluutsesse subjektiivsusesse, vaid viitab algusest peale asjadele. Olemisel on eimiski ees ontoloogiline eelis, sest eimiski on olemise eimiski. Seega endale-olu pole oma olemise aluseks: „Inimene on kasutu kirg“ (OE: 615). Pärast inimese ontoloogilist määratlemist saab hakata uurima konkreetse inimese suhteid konkreetsete olevatega, nagu seda teeb eksistentsiaalne analüüs. Sartre nimetab seda ka metafüüsiliseks problemaatikaks.⁹⁴ See lähtub siiski ontoloogilisest eeldusest, et endale-olu on eimiski, mis püüab oma olemist leida, olla oma olemise aluseks, justkui jumal. Kui ontoloogia meile eetikaga ja konkreetsete valikutega seotud kirjeldusi ja soovitusi anda ei saa, siis metafüüsikal tuleb ka neile keskenduda, uurides näiteks halva usu või tõsiduse vaimu

⁹² Sartre mainib siin veel, et suuremeelsus on ennekõike üks destruktiooni vorm, mis soovib kingutuste kaudu Teist omada ja orjastada (OE: 594). Hiljem näeme, et selles osas tema seisukoht muutub.

⁹³ Sartre toob näiteks Gaston Bachelardi teosed, kus analüüsitakse asjade sümboolseid tähendusi (OE: 600).

⁹⁴ Kui ontoloogia kirjeldab, siis metafüüsika küsib põhjuste järele.

struktuuri ja implikatsioone. Sellega lubab Sartre põhjalikumalt tegeleda tulevikus (OE: 617–628).⁹⁵

8.13 Tõlgendused ja kommentaarid

Kõigepealt lahutas Sartre olemise fenomeni ja fenomeni olemise selleks, et näidata, et olemine ise on meile kuidagi antud; sellel on oma tähendus, mis ületab asjade ehk konkreetsete olevate tähendused. Olemise tähendus on endas-olu, identsus iseendaga. Kuna eimiski või negatiivsus sisaldub paljudes inimeste poolt kasutatavates tähendustes, siis peab ka eimiskil omalaadne, kasvõi viirastuslik olemisviis olema, vastasel juhul ei saaks me sellest rääkida. Kuna olemises eimiskit pole, siis saab see maailma tulla ainult negatsiooni kaasabil. Ja kuna iga määratlus sisaldab negatsiooni ka selles mõttes, et see eristab alati mingi objekti teisest, siis peab see maailma tulema oleva kaudu, kelle olemisviisiks on olemist eimiskistada (määratleda, negeerida). See olemisviis peab eitama ka iseennast; tal peab olema võime ka iseendast taanduda, sest vastasel korral oleks tegu teadvusega, mis poleks endast teadlik, sest ta samastuks iseendaga. Endale-olu ontoloogiline tähendus saab oma määratluse olemise kaudu – ta on olemise eimiski (lisaks sellele, et ta on iseenda eimiski). Erinevalt varasemast rõhutab Sartre, et endale-olu tervikuna iseloomustab eimiski-olemine.

Endale-olu on iseendast teadlik ängistuses ja ängistuse kaudu. Mitmel põhjusel armastab ängistus enese eest peitu püüda ja see peitmine võib ka harjumuseks saada. Kuid teadvuse eneseteadvus siiski säilib – teadvus on alati iseendale presentne temporaalsete dimensioonide kaudu. Teiseks, teadvus on alati presentne maailmale, faktilisusele. „Faktilisuse“ kitsam tähendus on minevik, mis endale-olu saab olla ainult „olen olnud“ vormis. Kolmandaks, kuna teadvus on olemise puudus, siis on ta väärtuse olemine. Iga teadvus on juba moraalne teadvus, ehkki eksplitsiitse eetika tarvis oleks vaja puhast refleksiooni. Selle temaatikaga lubab Sartre tegeleda tulevikus. Neljandaks, teadvus on võimalikkuste olemine, endast-väljas olev transsendents. „Transsendents“ laiemas mõttes kirjeldab endale-olu igat struktuuri elementi, sest kuidas endale-olu ka ei oleks, endast väljaspool on ta ikkagi. Viiendaks, endale-olu ja maailm moodustavad isesuse ringi, mis tähendab, et inimene mõistab end maailma kaudu ja vastupidi. Maailm kuulub juba isesuse ringi. Nii moodustub situatsioon, milles teadvus on alati samavõrra vaba ning mida uurib metafüüsika ja eksistentsiaalne psühhoanalüüs. Situatsioon ja valik on segunenud ja praktiliselt eristamatud.

Temporaalses plaanis: presentsus maailmale iseloomustab endale-olu olevikulist olemisviisi, faktilisus minevikulist ja võimalikkused tulevikulist olemist. Psüühiline aeg on reflektiivne aeg – selle kaudu moodustub ego. Kui refleksioon on puhas, siis ilmneb teadvus teadvusele selle puhtas ängistuses ja vabaduses, viidates ka tulevikudimensioonile. Refleksioon peegeldab tempo-

⁹⁵ Eluajal jäi tal eetikaga tegelev teos siiski avaldamata.

raalsust sellepärast, et ajalisusel on isesuse struktuur. Üldiselt on refleksioon siiski paradoksaalne viis, kuidas endale-olu püüab olla iseenele objektiks, sest selle püüdluse kaudu taandub ta iseendast. Algselt on teadvus eelreflektiivne spontaansus ja puhas refleksioon on mittepuhta refleksiooni aluseks.

Kõige „rohkem“ endast-väljas on endale-olu siis, kui ta on teiste-jaoks. Inimene on alati nii endas-olu kui teiste-jaoks. Minu suhtesse teisega on juba konflikt sisse kirjutatud, sest ma olen kas ise pilgu all või vaatan teist, röövides teiselt vabaduse ja tehes temast objekti. Siiski võimaldab taoline skeem mitmeid eripalgelisi suhteid teistega, aga need suhted näivad alati olevat küllaltki eba-meeldivat laadi – näiteks kuulub minu teiste-jaoks-olemise fundamentaalsesse struktuuri häbi. Olemine-teiste-jaoks leiab tavaliselt aset eelreflektiivsel tasandil, kuid ka refleksioonis võin ma Teise pilgu internaliseerida ja püüda näha end sellisena, nagu Teine mind näeb. Lõplikult ei saa selline katse siiski õnnestuda, sest Teise pilk on mulle siiski võõras, kuna kuulub Teisele. Teise pilk on minu vabaduse piiriks, sest see toob minu maailma tähendusi, mida mina ei ole valinud; teisest küljest olen ma isegi nende tähenduste suhtes vaba – need tähendused kuuluvad minu maailma niivõrd, kui need on osaks minu algsest valikust. Endale-olu vabadus on tõepoolest totaalne ja absoluutne: inimene valib kõik oma eesmärgid, motiivid, emotsioonid, ja isegi iseloomu ja maitse-eelistused. Inimene valib oma situatsiooni tervikuna ja tema situatsioonis pole midagi, mida ta pole valinud.

Varasemaga võrreldes sisaldab „Olemine ja eimiski“ mitmeid teisendusi ja muutusi, aga ka palju uut – seda, millega Sartre varem polnud pea üldse tegeleenud. Näiteks on valdavalt uus tema teiste-jaoks-olemise käsitus, mille puhul saab küsida, kas Sartre on ikka fenomenoloogilisele meetodile truus jäänud, sest osad arutlused selle juures on läbi viidud justkui kolmanda isiku positsioonilt. Esimese isiku ebakindel positsioon nähtub ka „Olemise ja eimiski“ lõpulehekülgedel, kus Sartre põhjendab eksistentsiaalse psühhoanalüüsi vajadust. Kindel on see, et Sartre on selles teoses Husserlist mõnevõrra taandunud – husserlik idealism osutus mitmel puhul kritiseeritavaks nähtuseks, nagu ka näiteks Husserli *hyle*. Kõige suuremad muutused „Olemises ja eimiskis“ on seotud teadvuse defineerimisega eimiskina ning teadvuse absoluutse vabaduse käsitus. Pisemate muutuste seas võib mainida veel näiteks temporaalsuse käsitluse teisenemist (see on nüüd endale-olu olemisviis), teadvuse defineerimist aktiivsusega (selles osas pole Sartre siiski kuigivõrd järjekindel), teadvuse personaalsust, isesust ja eelreflektiivset reflektiivsust, refleksiooni algupärast ajalisust (sest endale-olu on nüüd selgemalt defineeritud temporaalsena) ning seda, et psüühilised nähtused annavad eelreflektiivsele teadvusele värvingu. Seega teadvus pole ehk nii lihtne ja läbipaistev nagu varasemates käsitlustes; samas on ta varasemaga võrreldes siiski ratsionaalsem ja arusaadavam, sest endale-olu pole muud kui projekt.

Sartre'i vabadusekäsitlust on palju kritiseeritud ja tuleb tunnistada, et Sartre'i enda dualistlik maailmapilt on selleks ka põhjust andnud. Näiteks Ghanem-Georges Hana (*Freiheit und Person*, 1965) arvates pole Sartre piisavalt süstemaatiliselt käsitlenud teadvuse ja vabaduse vahekorda. Mitmed autorid on

toonitanud, et pelgalt formaalsest või epistemoloogilisest vabadusest (näiteks vabadusest tajutava ja tajuja, mõtleja ja mõeldava jms vahel) ei saa tuletada, et sellel ka reaalses maailmas mingi mõju oleks. Vabadusest kui endasse suletud eimiskist ei tulene, et inimene valib oma situatsiooni tervikuna või et persoon on täiesti vaba end looma. Formaalne vabadus mõjutab maailma samapalju kui maailm formaalset vabadust – mitte kuidagi. Teadvelolu ei võrdu absoluutse vabadusega, aga kui võrdub, siis ainult väga piiratud mõttes (kui vabadus ületada situatsioon imaginaarselt) – sellest seisukohast lähtuvalt kritiseerib Sartre’it ka T. Storm Heter (vt Heter: 2006). Selliselt defineeritud vabadus ei saa olla vaba agentsuse (või persooni, kes tegutseb vabalt) piisavaks tingimuseks. Heteri arvates ei arvesta Sartre ka piisavalt inimeste vajadustega ega sellega, et valiku-võimaluste arv ja kvaliteet on alati erinevad. Sartre ajaks justkui segamini kaks vabadust, rääkides vaheldumisi vabast agendist ja siis tema absoluutsest vabadusest, kuid tuleks silmas pidada, et vaba agent on alati vähem või rohkem vaba. Ka Merleau-Ponty on maininud, et totaalne vabadus on tühi ja võrdub totaalse vabadusetusega. Üldiselt tuleks tähele panna, et kuigi paljud tõlgendajad, kaasa arvatud hiljem Sartre ise, nimetavad „Olemises ja eimiskis“ esitatud vabadusekäsitlust formaalseks, abstraktseks ja pelgalt ontoloogiliseks, on selle vabaduse mõju kujutatud niivõrd suurena, et sellest ei jää midagi puutumata. Sest vabaduse piiri teadvus ei kohta.

Mõned autorid on arvanud, et Sartre’i teadvusekäsitlus on vastuoluline. Dorothy Leland (Leland 2004: 153–164) väidab, et juba eelreflektiivne teadvus on lõhestunud, sest see on teadlik objektist, olles samal ajal eneseteadlik. Leland väidab, et Sartre ei selgita (piisavalt), kuidas erineb eneseteadvus refleksioonist, sest eneseteadvus on internaalne negatsioon samamoodi nagu refleksioonigi (samas: 160). Lelandi meelest pole teadvus fenomenoloogiliselt käsitletav eneseteadliku relatsioonina – see on lihtne teadlikkus ilma seesmise subjekt-objekt suhteta.

Raske on aru saada, milline oleks Lelandi alternatiiv eneseteadvusele. Teadvus, mis ei oleks teadlik, et ta on teadlik? Oma teadlikkusest täielikult mitteteadlik teadvus on nonsens, sest see ei suudaks oma möödunud kogemusi meenutada (sest ta pole eneseteadlik) ega ka käesolevaid kogemusi fikseerida või määratleda. Sellisel teadvusel puudub igasugune kogemus, sest teadvus, mis ei suuda end oma teadlikkuse objektist kui „sellest“ eristada, lihtsalt ei ole teadvus. Kui ma ei tea, et mina olen siin, siis „seda seal“ olla ei saa. Seega on muidugi tõsi, et teatav reflektiivne struktuur eksisteerib juba eelreflektiivses teadvuses, aga mingil põhjusel arvab Leland, et see peab tingimata olema kas subjekt-objekt suhe või siis seda suhet pole üldse. Kolmandat võimalust tema silmis ei ole. Aga just nimelt kolmandast võimalusest Sartre räägibki: teadvus on eelreflektiivse teadlik endast kui teadvusest, mitte endast kui objektist. Ta on teadlik endast mitte kui objektist, vaid kui subjektist, kui teadvusest või teadvel-olust. Internaalne distant on sellisel juhul minimaalne. Samas pole ka tõsi, et Sartre pole selgitanud, mille poolest erineb eneseteadvus refleksioonist. Ta on seda korduvalt teinud, eristades näiteks ka reflektiivse ja eelreflektiivse teadvuse intentsioone.

Phyllis Sutton Morris püüab oma raamatus *Sartre's Concept of A Person: An Analytic Approach* (1976) leida vastust küsimusele, kus peitub subjekti identiteet. Teadvuse ebatäielikkusega seoses ütleb ta: „Kui minu interpretatsioon Sartre'i arutlusest on siiani korrektne, siis tema viga on see, et ebatäielikkus [*incompleteness*] pole teadvuse unikaalne omadus, vaid pigem füüsiliste ja mentaalsete *relatsioonide* unikaalne omadus“ (Morris 1976: 15–16). Selliselt kirjeldatuna pole erilist vahet mistahes füüsilisel relatsioonil ja teadvusel. Morris näib unustavat, et teadvus pole Sartre'il mitte ainult relatsioon, vaid eneseteadlikuna topelt-relatsioon: esiteks on tal suhe objektiga ning teiseks on teadvus ise teadlik sellest, et tal on suhe objektiga, sest vastasel korral ta ju ei teaks,⁹⁶ et tal on objektiga suhe. Objekti negatsioonina (objekt on teadvuse jaoks alati mitte-mina) on teadvus samal ajal ka iseenda negatsioon. Materiaalseid relatsioone (kui suhteid asjade vahel) ei saa sellise topelt-suhtega või „ebatäielikkusega“ kuidagi iseloomustada, sest objekt ei saa ennast eitada. Ja sellepärast näib, et Morris'e interpretatsioon pole selles osas täpne.

Lisaks tõstab Morris esile argumendi, et ka näiteks robotile võib intentsioone omistada ja seetõttu pole see midagi inimesele ainuomast (Morris 1976: 28). Muidugi on vaatluse põhjal keeruline kindlalt väita, kas kellelgi või millelgi on teadvus ja milline see täpselt on. Ning keegi ei saa mulle keelata ükskõik millele intentsioonide omistamist. Loomadega on selles suhtes samuti problemaatiline olukord, sest nende teadvused näivad olevat teistsugused. Sartre loomade teadvuse küsimusega „Olemises ja eimiskis“ ei tegelenud, kuid teadaolevalt pidas ta ka loomi intentsionaalseteks olenditeks. Üldiselt on raske tõestada, et robotil ei ole tulevikukavatsusi ja eneseteadvust, st distantse enese suhtes, aga Sartre'i ontoloogia järgi olemine (robot) eimiskile (tulevikule) isenesest viidata ei saa. Samas on ka raske tõestada, et robot või ka näiteks kivi on endas-olu, mitte endale-olu. Aga Morris'e arvates seisneb inimese ja roboti „intentsioonide“ erinevus ainult selles, et üks on ette määratud, aga teine ei ole. Seega tema seisukohalt ei erista robotit inimesest mitte teadvus, vaid vabadus. Jääb mõistatuseks, milline oleks mittevaba teadvus ja kui Morris'e seisukohalt võiks robotile teadvuse omistada, siis miks ei võiks talle ka vabaduse omistada.

Kui võrrelda „Ego transtsendentsi“ ja „Olemist ja eimiskit“, siis torkab ühe suurima erinevusena silma, et impersonaalne teadvus on muutunud personaalseks. Seda kinnitas Sartre ka ise nii ühes 1947. aastal peetud loengus (Sartre 1973: 34), kui ka ühes hilises eas antud intervjuus (Fretz 1980: 226). Mitmete uurijate arvates kätkeb viimases kirjeldatud teadvus endas rohkemat – eelreflektiivne teadvus kannab endas rohkem kaasas. Näiteks isesust. 1976. aastal toimunud kõneluses Sartre'i ja Fretzi vahel selgitab Sartre, et isesus on eelreflektiivne ja temporaalne struktuur, mis võimaldab endale-olul end ära tunda. Samas rõhutab Sartre, vastusena Fretzi küsimusele teadvuse astmete kohta, et teadvus on kahe-, aga mitte kolmeastmeline, nagu Fretz näis eeldavat; kolmanda astme teadvusest saab rääkida ainult siis, kui selle all silmas pidada refleksiooni

⁹⁶ See pole siiski teadmine ranges mõttes, sest teadmisel peab olema objekt, aga eelreflektiivne teadvus pole enda jaoks objekt.

refleksiooni (samas: 226, 230–231). Fretzi küsimus võimaliku teadvuse kolmeastemelisuse kohta põhineb „Ego transtsendentsis“ kujutatud impersonaalsel teadvusel, mis näib olevat nii tühi ja sisutu, et sinna näiteks ängistus ja ajaliskus justkui ei kuuluks (samas: 228–229). Sartre ütleb, et kuuluvad küll, kuigi impersonaalse teadvuse osas oli Fretzil õigus – sellist teadvust „Olemises ja eimiskis“ enam ei esine.

Fretzi tuleb kindlasti tunnustada selle eest, et ta märkas võib-olla isegi esimesena küllaltki olulisi epistemoloogilisi erinevusi, vahest isegi pisilõhet „Ego transtsendentsi“ ja „Olemise ja eimiski“ vahel (vt Fretz 1979, Fretz 2006). Teisest küljest näib tema tõlgendus pisut juuksekarva lõhki ajamisena, sest ta püüab eristada kolme teadvuse astet juba „Ego transtsendentsi“ põhjal. Sartre mainitud intervjuus seda eristust selgesõnaliselt ei toetanud – ta ütles, et teadvus on kolmeastmeline vaid siis, kui pidada silmas refleksiooni refleksiooni. Fretzi järgi on teadvuse astmed puu tajumise näitel „Ego transtsendentsis“ järgmised: (1) impersonaalne taju puust, (2) puu pluss mittepositsionaalne, kuid personaalne teadvus selle tajumisest (see on „natuke“ reflektiivne teadvus, mis reflekteerib ainult puu tajumist, kuid mitte reflektiivne eneseteadvus – mina on selles olemas, aga tematiseerimata), (3) puu pluss teadvus minust, kes seda tajub (vt Fretz 1979: 228, Fretz 2006: 76–77). Mina ilmub selle tõlgenduse järgi eksplitsiitselt välja alles kolmandas astmes, sest ainult see on reflektiivne eneseteadvus. Kui siia lisada veel refleksiooni refleksioon, siis saame neljandagi astme.

Pealtnäha samamoodi eristab teadvuse kolme astet Silvie Le Bon „Ego transtsendentsi“ 1965. aasta väljaande järeldamarkustes: (1) eneseteadlik teadvus objektist, (2) reflektiivne eneseteadvus pole ennast esitav, aga ta esitab reflekteeritava teadvuse, (3) ennast esitav reflektiivne akt (Le Bon 2004: 35). See jaotus võtab kokku Sartre'i laused, kus ta ütleb: „Niisiis, minu reflekteeriv teadvus ei võta end objektina, kui ma viin läbi Cogito. Ta kinnitab reflekteeritavat teadvust (...) Tegelikult on kogu reflekteeriv teadvus ise reflekteerimata ja uut, kolmanda järgu astet on vaja, et seda esitada“ (ET: 6). Võib-olla tõlgendab Fretz Sartre'i lauset, et reflekteeriv teadvus ei võta end objektina nõnda, et eksisteerib mingisugune refleksioon, kus puudub mina või ego (sest teadvus ei võta end objektina) ja mis reflekteerib ainult näiteks teadvust puust. Samuti saab interpreteerida ka Le Boni eristust, mille järgi teise astme teadvus pole „ennast“ esitav. Aga Sartre peab silmas seda, et reflekteeriv teadvus ei võta end objektina kui reflekteerivat teadvust, kui reflekteerijat, mitte aga seda, et ta ei võta mina-objektina reflekteeritavas teadvuses antut või et mingis refleksioonis puudub eksplitsiitne mina sootuks. Meenutagem: isegi puhas refleksioon, mis võiks teoreetiliselt olla kõige „minatum“ refleksiooni vorm üldse, esitab mingit laadi ego. Lühidalt: Sartre räägib „Ego transtsendentsis“ põhiliselt kahest teadvusest – reflektiivsest ja eelreflektiivsest teadvusest. Kolmas on refleksiooni refleksioon. Ta mainis küll „Ego transtsendentsis“ ka formaalset ja tühja mina („mina kirjutan“) olemasolu eelreflektiivsel tasandil, aga, nagu öeldud, kuulub see eelreflektiivsele tasandile, mitte aga refleksiooni ja eelreflektiivse teadvuse vahealasse.

Kui refleksioon on põhiliselt motiveeritud tahtest midagi olla, moodustada ego, siis kuidas on Fretzi teise astme teadvus motiveeritud? Fretz väidab edasi (Fretz 2006), et esimene teadvuse aste, mis „Ego transtsendentsis“ veel eksisteeris, kaob „Olemises ja eimiskis“, sest eelreflektiivne kogemus muutub personaalseks ning teise astme teadvus muutub esimese astme teadvuseks. Fretziga võib nõustuda selles osas, et Sartre'i eelreflektiivne teadvus muutub „Olemises ja eimiskis“ komplitseeritumaks, reflektiivseks (või reflektiivsemaks), personaalseks ja rõhutatult temporaalseks (ja et temporaalsuse roll on „Ego transtsendentsis“ tõepoolest mõnevõrra arusaamatu), kuid samas on kaheldav, kas esimese astme teadvusest selgelt eristuv teise astme teadvus (Fretzi mõeldud tähenduses) „Ego transtsendentsis“ üldse olemas on ja pole aru saada, kus täpselt räägib Sartre refleksioonist, kus mina pole eksplitsiiselt tematiseeritud ja kuidas ta eristab seda omakorda kolmanda astme teadvusest.⁹⁷ Veel raskem on hinnata seda, kas (hüpoteetiline) teise astme teadvus muutub „Olemises ja eimiskis“ esimese astme teadvuseks või mitte. Pigem mitte, sest „Ego transtsendentsis“ kirjeldatud formaalne või tühi mina, mis oleks tõenäoliselt Fretzi teine teadvuse aste („mina kirjutati“) muutub Sartre'i käsitluses „Olemises ja eimiskis“ pigem hoopis reflektiivseks teadvuseks („ma loendan sigarette“), seega mitte esimese, vaid teise astme teadvuseks Sartre'i mõeldud tähenduses. Kokkuvõtteks: seega on ikka nõnda, et mõlemas teoses räägib Sartre kahest teadvuse astmest, aga kirjeldab neid erinevalt.

Fretzi järgi toimus Sartre'i filosoofias „eluaegne võitlus solipsismi probleemiga“ (Fretz 2006: 69–70), mis on ilmselge liialdus. Sartre oli ikkagi realist, hoolimata sellest, et tema varases filosoofias esineb idealistlikke elemente.⁹⁸ „Olemises ja eimiskis“ ta küll nimetatud probleemiga tegeleb ja pakub isegi (küsitava) lahenduse, kuid tema filosoofilistelt (fenomenoloogilistelt) eeldustelt lähtuvalt on tegu ikkagi kunstliku probleemiga. Fretzil on muidugi õigus, kui ta väidab, et „Olemises ja eimiskis“ on solipsismi probleem teravam, võrreldes „Ego transtsendentsiga“, sellel lihtsal põhjusel, et viimases kirjeldatud teadvus on impersonaalne. Pole persooni, pole ka probleemi. Samas märkisime ka, et Sartre'i meelest saab solipsismi probleemi näha ka ainult transtsendentaalsete teadvuste kontekstis ning see tõstatub ka seal.

Sartre ise kirjutas 1940. aastal päevikusse märkusi, mis võib-olla aitavad selgitada tema intentsioone muutuda kindlapiiriliseks, fikseeritumaks, persoonilaadsemaks, ning mis lõpuks väljendusid ka „Olemises ja eimiskis“:

Kõik need abstraktsioonid võlgnen ma kokkuvõttes faktile, et ma olen abstraktne, juurteta indiviid. Ma oleks võib-olla olnud päästetud, kui loodus oleks mind toetanud sensuaalsusega, aga ma olen külm. Seega, siin ma olen, „õhus“, sidemeteta, tundmata ühtsust maaga läbi põllutööde,

⁹⁷ Ka Toomas Tammaru väidab, et Fretzi kolmeastmelisel teadvusel pole piisavalt tekstilist toetust (Tammaru 2012: 67).

⁹⁸ Husserli idealism oli Sartre'i sõnul põhjuseks, miks ta hakkas tema filosoofiale tasapisi selga pöörama. Sartre'i meelest ei saa Husserli fenomenoloogiast tuletada seda, et teised on olemas ega ka seda, et inimesed kogevad üht ja sama maailma (Sartre 1999: 184).

ühtsust klassiga läbi huvide solidaarsuse, ühtsust kehadega läbi naudingut. Minu isa surm, minu ema taasabiolu ja minu eriarvamused kasuisaga vabastasid mind varasel ajal perekonna mõjust. Koolikaaslaste vaenulikkus La Rochelle'is õpetasid mind naasma oma ressurside juurde (...) Ma ei tunne solidaarsust millegagi, isegi mitte endaga: ma ei vaja kedagi ega midagi (...) (Sartre 1999: 293).

Mulle ei meeldi see karakter ja ma tahan muutuda (...) Ma pean silmas, et personaalsusel peab olema *sisu*. See peab olema tehtud savist, aga mina olen tehtud tuulest (Sartre 1999: 293–294).

Kui teadvus oli Sartre'i jaoks enne „värvitu, lõhnatu, maitsetu“ (Sartre 1999: 324), siis 1940. aastal sai ta aru, et karakter ei ole midagi vabadusega ühitamatut, vaid maailmas-olu vaba projekti lahutamatu osa. „Kas see tähendab, et ma lasen Ise tagasi sisse? Ei, kindlasti mitte. Aga kuigi isesus kui endale-olu totaalsus pole Ise, on see ikkagi *persoon*. Põhimõtteliselt ma õpin olema persoon“ (samas: 324–325). „Ise“ ja „isesus“ on selles tsitaadis veel eristatud, aga „Olemises ja eimiskis“ kuuluvad need kokku – ise ongi ühes tähenduses persoon. Isegi kui Sartre õpib olema persoon, mis pole enam värvitu (sest seda „värvivad“ eelreflektiivsed psüühilised nähtused), püüab ta iga hinna eest personaalsust mitte tõsiselt võtta – ka see peab jääma vabaks, kergeks ja „tuuliseks“. „Tõsine mees on hüübiv teadvus. Tõsine ollakse siis, kui eitatakse mõistust“ (samas: 326). Tõsise mehe näiteks on nii Marx, aga ka teadlased – kõik need, kes näevad subjekti objektina. Sartre nõustub Schilleriga, et inimene on tõeliselt inimene ainult siis, kui ta mängib (samas: 327). Tasuks rõhutada, et ehkki teadvus on nüüd personaalne ja sellel on oma värving, ei tähenda see kuidagi, et ta oleks vähem vaba või midagi objektilaadset. Tegelikult on teadvus „Olemises ja eimiskis“ varasemaga võrreldes isegi rohkem vaba, sest tal on oma valikute üle varasemaga võrreldes suurem kontroll.

Jonathan Webber märkab oma raamatus *The Existentialism of Jean-Paul Sartre* (2009) asjaolu, et kui „Ego transtsendentsis“ olid ego juurde kuuluvad kvaliteedid (iseloomujooned, kalduvused jms) pigem illusoorseid nähtused, siis „Olemises ja eimiskis“ on need harjumuspärased omandatud dispositsioonid, mis on sama reaalsed kui ego juurde kuuluvad teod ja olekud. Webberi arvates peab Sartre kvaliteetide eelreflektiivset reaalsust eeldama selleks, et seletada, miks meie käitumine ei ole igal hetkel uus. Pelgalt projektidega seda selgitada ei saa, sest eelreflektiivne teadvus ei pea igal hetkel oma projekte silmas, vaid käitub enamasti spontaanselt ja ei vali eksplitsiitselt ka oma reaktsioone, st mõtteid ja tundeid. Webberi arvates saab selgitada seda ainult mittefikseeritud karakteri mõjuga (vt Webber 2009: 25–29).⁹⁹ Tasuks ehk meenutada, et Sartre'i meelest pole olemas hetke, kunas endale-olu ei ole tulevikku suunatud projekt, ja inimeste reaktsioonid ei muutu kuigi tihti sellepärast, et projektid ise on suhteliselt püsivad. Webber küll teab, et tajumused, mõtted ja tunded lähtuvad

⁹⁹ „Karakterit“ mõistab Webber väga laialt – see hõlmab nii projekte kui ka minevikku, endale-olu faktilisust, st ka ego komponente (vt Webber 2009: 76, 4).

projektidest (samas: 34), aga teadvuse lihtsat projektidest lähtumist ilma karakteri (ego komponendid pluss projektide konglomeraat) vahendava rollita ta usutavaks ei pea ja arvab, et selleta oleks käitumine juhuslik. Sellepärast arvab Webber, et Sartre'il tuleb eelreflektiivse karakteri olemist eeldada ja seda ta varjatud kujul „Olemises ja eimiskis“ teebki. Sartre ise ütleb „Olemises ja eimiskis“, et iseloom on projekt ja muud iseloomu ei ole (OE: 552). Ta selgitab ka, et minu iseloom on teiste-jaoks. Rangelt võttes pole olemas mingit „karakterit mõju“, millest Webber räägib (vt Webber 2009: 28). Pisut raske on ka aru saada, miks on Webberi meelest iseloom „Ego transtsendentsis“ ebareaalne, aga „Olemises ja eimiskis“ reaalne, kuigi on tõsi, et isesus on viimati mainitud teoses nähtavamal kohal. Tõsi on ka see, et kvaliteedid annavad eelreflektiivsele teadvusele värvingu. Kuid see isesus ei ole ego.

Subtiilseid eristusi ja tähelepanekuid teeb Webber veel. Näiteks olemuse ja loomuse vahel. Kui „loomus“ on pahaloomuline olemus, millele Sartre'i eksistentsialism vastandub ja mille olemasolu ta eitab, siis „olemus“ on endale-olu juurde kuuluv faktilisuse osa, kuhu kuulub Webberi tõlgenduses „karakter“ või iseloom (vt Webber 2009: 21). Pole põhjust, miks see ei võiks nii olla, aga raske on öelda, kas see on alati nii – seda oleks vaja eraldi uurida.¹⁰⁰ Mina olen silmas pidanud seda, et „loomus“ on Sartre'i poolt kasutatud tähenduses tavaliselt pisut laiem mõiste kui „olemus“, sest see hõlmab pigem kõigile inimestele omaseid jooni („inimloomus“), aga „olemus“ käib tavaliselt minu kui partikulaari kohta.

Webber tsiteerib Sartre'it, kes ütleb, et mõnikord ei ole algne projekt piisav, et määratleda, kuidas ma mingis partikulaarses olukorras käitun (Webber 2009: 53, vt OE: 470), ning järeldab sellest, et käitumine ei tulene sellisel juhul mitte fundamentaalse projekti alaprojektist, vaid pigem iseloomust, mis on küll projektide konglomeraat, aga Webberi arvates veel ka midagi muud, sest nagu öeldud, Webberi arvates pole võimalik see, et subjekt lähtub oma tegevuses ainult projektide kooslusest (vt Webber 2009: 28). Projekt ei ole Sartre'i järgi tõesti seotud iga väikseima liigutusega, mida inimene sooritab, aga ta on seotud endale-olu tegevusega niivõrd, kuivõrd teadvus on intentsionaalne. Sartre ütleb, et endale-olu loob igal hetkel oma fundamentaalse projekti koos alaprojektidega (OE: 471). Need kõik on eraldi valitud ja nende vahel puudub kausaalne seos. Webber mainib ka ise, et Sartre'i karakteri-teooria (mis on minu meelest küll sisuliselt ikkagi rohkem Webberi karakteri-teooria) pole hästi kõrvutatav radikaalse vabadusega (vt Webber 2009: 49).¹⁰¹ Webberi karakteri-teooria ei sobitu hästi sellega, et endale-olu on „Olemises ja eimiskis“ sama mis visand, projekt, mida saab igal hetkel muuta. Sestap pakub Webber välja vabadusekäsitluse, mille järgi igasugune valik on ise juba karakteri poolt mõjutatud ja ei saa olla mingil juhul motiveerimata (vt samas: 87). Pole selge, kus räägib Sartre

¹⁰⁰ „Iseloom, see tähendab *loomus*“ (ME: 6). Siin näiteks tundub, et Sartre räägib loomusest just selles mõttes, mida Webber võimalikuks ei pea, sest iseloom on Webberi käsitluses just nimelt endale-olu juurde kuuluv faktilisuse osa.

¹⁰¹ Radikaalse vabaduse all on siin mõeldud võimet mistahes projekti igal hetkel muuta. Webber pole nõus, et karakter saaks olla motiveerimata või suvaline.

motiveerimata valikust, sest Sartre ütleb, et iga tegu on motiveeritud (vt OE: 437) ning tundub, et Webber võitleb siin probleemidega, mis ta on ise loonud.

Webber on küll teadlik Sartre'i ütlusest, et iga väikseimgi tegu on projekti osa, aga ta nimetab seda mitteusutavaks eelkõige sellepärast, et inimtegevus sisaldab tihti paljusid erinevaid ja vastuolulisi projekte ja kalduvusi, mida tema meelest oleks kokkuvõttes täpsem nimetada „iseloомуks“ (Webber 2009: 56–58). Aga iseloom on midagi rohkemat kui projekt või projektide kooslus – see hõlmab Webberi meelest ka ego komponente ning faktilisust. Webberil on mõnevõrra õigus, kui ta tõlgendab endale-olu pisut egoga sarnasemana (võrreldes Sartre'i varasema „teadvusega“), aga ma pole siiski kindel, kas „iseloom“ on õnnestunuim sõnavalik. Lisaks on Webber veendunud, et ängistus on halva usu produkt (samas: 116–117), sest ängistus on ängistav just sellepärast, et inimestele on tavaliselt omane halbusklik projekt olla jumal ja omada loomust. See näib „Olemise ja eimiski“ kontekstis väärtõlgendusena, sest halba usku on seal kujutatud põgenemisena ängistuse eest. Halb usk tekib ängistuse pärast, mitte vastupidi – vähemalt Sartre'i enda arutluskäik kulgeb sedapidi. Kuigi tuleb tunnistada, et pisut sarnaneb see probleem kana ja muna probleemiga, tuleks siiski rõhutada, et ängistus on endale-olu alati, aga halbusklik vähemalt selle põhitähenduses endale-olu alati ei ole ning pole kindel, kas inimesele omane tahe olla jumal on sama mis halb usk. Pigem on halb usk üks valitud suhtumine. Ängistus kindlasti halbusklik ei ole, pigem vastupidi.

Endale-olu on isegi eelreflektiivsena ängistus ja puhas refleksioon saab võimalikuks tänu sellele. Simon Glynn (Glynn 1987: x–xliii) laenab Merleau-Pontylt Sartre'i puhta refleksiooni kirjeldamiseks kahe vastastikku peegeldava peegli ja kahe teineteist puudutava käe analoogiad, väites, et need kehtivad ka seal, sest kartesiaanliku refleksiooni dualismi puhtas refleksioonis ei esine. Glynn rõhutab, et selles refleksioonis eksisteerivad reflekteerija reflekteeritav teineteise jaoks nõ „absoluutses läheduses“, sest mõlemad on ühtaegu nii subjektid kui objektid. Aga refleksioon eeldab eelreflektiivset teadvust ja isegi eelrefleksiivset mälu (retentsioone) teadvuse eelnevatest olekutest, et see hiljem refleksioonis „minu“ tegevusena mõttekalt kokku võtta. Glynni järgi on eneseteadvus teadvuse ühtsuse ja järjepidevuse aluseks. Identiteeti puutuvalt on Glynni meelest retentsioonidest veel olulisem fundamentaalne projekt ja intentsioon. Mis on kahtlemata tõsi.

Glynni poolt välja toodud puhast refleksiooni kujutavate metafooride kohta on keeruline midagi öelda, sest ka Sartre ise pole puhtast refleksioonist palju rääkinud. Tõele vastab see, et autentse refleksiooni puhul on kaks toimingut osapoolt väga lähedased, kuid arvatavasti ei ole need siiski identsed nagu kaks peeglit, sest refleksiooni näol on tegu uue teadvuse aktiga, millel on teistsugused motiivid isegi juhul, kui see on täiesti puhas refleksioon. Sartre'i käsitus puhtast refleksioonist ajapikku muutub ning hiljem hakkab ta arvama, et puhas refleksioon toimub tingimata pärast ebapuhast refleksiooni. Sellisel juhul kätkeb puhas refleksioon endas paratamatult soovi mitte ainult reflekteerida, vaid ka toimida „puhastavalt“, mis on iseenesest juba küllaltki erinev mistahes eelreflektiivse teadvuse suhtumisest. Teisisõnu: reflekteerija ja reflekteeritav on

puhtas refleksioonis küll tihedalt seotud, kuid siiski erinevad ja ei eksisteeri samal tasandil.

Thomas Busch (Busch: 1990) märgib, et endale-olu on eelkõige eelreflektiivne teadvus ning Sartre jättis „Olemises ja eimiski“ autentsuse temaatika (nii privaatses kui ka sotsiaalses mõttes) käsitlemata sellepärast, et eetika nõuab reflektiivse teadvuse analüüsi. Sartre ütleb, et puhastav refleksioon või „reduktsioon“ (Sartre'i mõeldud tähenduses) peaks vahetu teadvuse vabastama selle algupärasest ja ebaautentsusele kallutavast maailmas-olust. Sartre'i sõnadega: „Seega ei kaota inimreaalsus end maailmas mitte läbi ebaautentsuse. Inimreaalsusele tähendab maailmas-olu radikaalset enese kaotamist maailma avamise kaudu, mis põhjustab selle, et siin on maailm (...)“. (OE: 200). Halb usk tuleneb sellest, et inimene on maailmas juba kadunud ja alles puhas refleksioon avab selle, et maailm ja väärtused kuuluvad persoonile ja tulevad maailma persooni kaudu (Busch 1990: 38). Buschi tõlgendust toetab ka Sartre „Märkmeraamatutes“, kus ta ütleb, et „Olemine ja eimiski“ on teos, mis käsitleb loomulikku hoiakut ja teadvust enne eetilist konversiooni (vt ME: 6), aga samas teoses räägib ta ka seda, et eetika kuulub teataval määral juba eelreflektiivse teadvuse juurde – ka see on juba eetiline teadvus. Siiski pole teada, millisena täpselt oleks Sartre „Olemise ja eimiski“ kirjutamise ajal kujutanud autentsuse eetikat ja autentseid inimsuhteid, kui ta seda oleks teinud. Tuleks aga silmas pidada, nagu seda toonitab Buschki, et Sartre'i järgi pole halb usk ja maailmas „kadunud olemine“, mis on selgelt mõjutatud Heideggeri „langemusest“, päris samad asjad, aga millised täpselt on nende omavahelised suhted – see jääb mõistatuseks, sest see eeldaks käsitlust autentsest (mitte-halbusklikust) eelreflektiivsest teadvusest. Kuna halb usk on eelreflektiivne valik, siis võib arvata, et „siin on maailmaga“ kaasnev „radikaalne enesekaotus“ pole ehk nii radikaalne, et sellega kaasneks vältimatu halb usk.

Thomas Busch täheldab, et ontoloogilise tõestuse sissetoomises ja husserlikust fenomenoloogilisest reduktsioonist loobumises peegeldub Sartre'i filosoofias ka subjekti struktuur – see on selgelt teadlik olemisest (teistest, mitte-minast, mitte-teadvusest) ja ise fundamentaalse negatsioonina eimiski. Ontoloogiline dualism ilmneb ka teadvuse struktuuris ja selle suhtes iseendaga (egoga). Aga olemisega on seotud üks probleem, millest lähtuvalt Busch küsib täiesti õigustatult, kust Sartre'i endas-olu käsitus õigupoolest pärineb, sest fenomenoloogilise pilgu eest jääb mõttetu ja absurdse, puhta olemise kogemus varju. Busch nimetab seda, eriti reljeefselt „Iivelduses“ kujutatud olemist, metafüüsiliseks ja hüpoteetiliseks, fenomenoloogilise käsitlusega vaenujalal olevaks olemiseks (vt Busch 1990: 18–26).

Hoolimata sellest oli juhusliku ja absurdse olemise idee midagi, millest Sartre varmalt kinni hoidis ning millest ta kunagi ei loobunud. See oli talle pea sama armas kui vabadus, mis tähendaski põhiliselt vabadust sellest samast juhuslikkusest ja selle pinnalt. Vabadus on samas justkui kaitseala, mis pidi olemist pehmendama. Simone de Beauvoir teeb sellega seoses huvitava tähelepaneku: Sartre talus igasugust füüsilist valu stoilise kergusega, sest tema jaoks tähendas kannatus ühtlasi kannatuse puudumist (Beauvoir 1984: 320). Veel paar

nüanssi Sartre'i filosoofia ja tema isikliku elu vahekorra: Sartre ei tundunud kunagi, et ta vananeb või on vana; ta ei kogenud aega end rõhmas. See korreleerub tema seisukohaga, et aega pole sisuliselt olemas; aeg on näiline nähtus, eimiski. Lisaks on Sartre'it iseloomustatud inimesena, kes oli väga avatud ja kellel puudus häbitunne. See on seletatav nii sellega, et Sartre ei näinud põhjust end enda-jaoks konstitueerida objektina teiste-jaoks, aga üldiselt muidugi ka sellega, et ta ego oli tema jaoks märguline nähtus, konstitueeritud ja haihtuv pool-objekt, mida lihtsalt polnud põhjust võtta sedavõrd tõsiselt, et seda häbeneda. Teadvust polnud põhjust häbeneda nagunii. Ja see, kuidas teised teda näevad, pole tema teha. Süütunde puudumine on samuti seotud ajakäsitlusega: ma pole täna see, kes eile ja eilsete tegude eest ei saa mind vastutama panna (vt Sartre 1999: 8).

Hazel Barnes (Barnes 2006) on arvamisel, et endale-olu ilma egota oleks patoloogia ja mingisugusel kujul peab ta ikkagi juba endale-olu juurde kuuluma. Ja seda nii, nagu kuulub endale-olu juurde tema faktilisuski. See peab osalema ka tulevikuprojektides, sest inimene ju visandab end faktilises maailmas ja faktilisse maailma. Ego ei saa olla reaalne ainult refleksioonis või reaalne ainult siis, kui ma olen keha teiste-jaoks. Kui nõnda, siis peab eksisteerima ka „puhta ego“ või halvast usust rikkumata ego võimalus. Barnesi arutluskäik tundub mõistlik, aga küsimus näib siin olevat põhiliselt terminoloogiline: kas endale-olu faktilisust (tema minevik, keha ja tulevikuline mina) on paslik nimetada egoks või ei ole. Kas olemust, millest arusaamist eelreflektiivne teadvus kaasas kannab, saab nimetada egoks või ei saa. Sartre arvab, et ei saa, aga Barnes arvab, et ego ei saa olla mõjutamata eelreflektiivse teadvuse plaanidest ja tegevustest ja mingil moel peab see olema sinna kätketud. Nägime, et endale-olu „egoloogilist“ tõlgendust toetas (küll teises mõttes) ka Jonathan Webber.

William Ralph Schroeder kritiseerib oma raamatus *Sartre and his Predecessors* (1984) Sartre'i teiste-jaoks-olemise käsitlust, näidates, et sellel on palju rohkem vahevorme ja vorme, mis Sartre'i loodud skeemidele ei taandu. Näiteks, kui endale-olu on mõne õelavõitu pilgu all, siis on see vangistav, aga heasoovlik pilk võib talle hoopis vabastavalt mõjuda. Samuti võib mõjuda hästi autentse inimese kohaolek. Või kuhu kuulub Sartre'i teoorias vastastikune tervitamine? Olemine-teiste-jaoks ei pea olema ainult võõrandav, vaid võib vahel hoopis olla endale-olu olemist kinnitav, jaatav.¹⁰² Sartre'i käsitlus on Schroederi meelest liigselt lihtsustav, sest endale-olu kogemusse kuuluvad tihti subjektsuse ja objektsuse kogemused korraga. Need ei välista üksteist ja ei ole kunagi sedavõrd totaalsed, et midagi muud sinna ei mahuks. Schroederi arvates käib see samamoodi ka pertseptsiooni ja imaginatsiooni kohta – imaginatiivses kogemuses võib olla tajumuslikke aspekte ja vastupidi. Lisaks arvab Schroeder, et Sartre'il tulnuks eristada erinevate subjektide pilke, mitte pidada neid kõiki üheks ja samaks, diferentseerimata Teiseks. Rääkimata sellest, et Sartre'i

¹⁰² Isegi jaatuse ja tunnustuse puhul tuleb eeldada vähemalt epistemoloogilist negatsiooni, sest Teine on ikkagi Teine, mitte mina. Schroeder paistab selle vahel kahe silma vahale jätvat (vt Schroeder 1984: 241).

kirjeldatud asümmeetriline vastastikune negatsioon lihtsalt ei pruugi toimuda: negatsioon võib toimuda ainult ühepoolset, võib toimuda ka kahepoolset, aga samal määral, ilma et kumbki oleks ori või peremees.

Schroeder arvab, et refleksioon on Sartre'i meelest võimalik ainult siis, kui ta on juba eelreflektiivselt olnud teiste-jaoks, sest vastasel korral puuduks teadvusel vastav motivatsioon (Schroeder 1984: 210, 215). See pole vast õige, sest intentsioon olla enda-jaoks-teiste-jaoks oli kõne all vaid kehalisuse kolmanda dimensiooni puhul. Teadvus võib end reflekteerida ja soovida midagi olla ka sõltumata teistest, ja õigupoolest see võibki olla tema taotlus – olla midagi enda-jaoks just nimelt teistest sõltumata (kuigi kaudselt võib ka seda näha teiste-jaoks olemise viisina). Endale-olu on olemise puudusena olemistahe (mida ta reflekteerib, et oma olemist leida) ka sõltumata olemisest-teiste-jaoks. Schroederiga võib aga nõustuda selles osas, et eelreflektiivne ja teadvusele pisut võõras „sotsiaalne mina“ küll eeldab Teise olemasolu, kuigi rangelt võttes ei tõesta seda. Schroederi arvates ei saa Teise olemine siiski olla usu küsimus, sest usk objektiveerib, aga Teine pole objekt (samas: 212). Sellele võib aga omakorda vastu väita, et Teise olemasolu eeldamine „objektiveerib“ Teise ju samuti ja pole aru saada, miks Teise olemine ei ole „usu“ küsimus, aga on „eeldamise“ küsimus. Sest kui ma midagi eeldan, kas ma siis juba oma eeldusesse ei usu? Siin sõltub palju „usu“ definitsioonist. Schroederiga võib nõustuda aga selles osas, et pisut kaheldav on Sartre'i väide, et transformatsioonid teadvuses, mis tekivad tänu olemisele-teiste-jaoks (häbi jms) pole mõeldavad või võimalikud siis, kui teadvus on vaid enda-jaoks.

Mitchell Aboulafia (*The Mediating Self: Mead, Sartre and Self-Determination*, 1986) arvates pole eelreflektiivne teadvus nii spontaanne ja refleksioonist sõltumatu, nagu Sartre seda kirjeldas. Eelreflektiivse teadvuse alati arenev enesekuvand ja isegi „minu“ eristamine „teisest“ sõltub Aboulafia meelest sellest, kuidas ennast varem on refleksiooni kaudu nähtud ja kujundatud ja milliseid hinnanguid on teised persoonile andnud. Selles mõttes võib öelda, et eelreflektiivne teadvus ei eelne alati reflektiivsele teadvusele (mistõttu esimene poleks enam ka ühemõtteliselt lihtne eelreflektiivne teadvus). Aboulafia arvates on kaheldav ka see, et mitteempiiriline Teise pilk tabab eelreflektiivset teadvust. Pigem on tegu ikkagi juba reflektiivse teadvusega (vt Aboulafia 1986: 54–56, 95–101). Selle kõigega saab ainult nõustuda, sest Sartre'i kirjeldatud reflektiivsel teadvusel on tõepoolest liiga passiivne roll – selle teadvuse ülesanne on ainult reflekteerida. Näiteks rääkis Sartre, et reflektiivne tahe ei mõjuta spontaanse vabaduse valikuid. Aga pole põhjust, miks teise astme teadvus ei pruugi omakorda esimese astme teadvuse tegevust suunata ja mõjutada (ning olla sellisena juba ise teataval määral esimese astme teadvus).

9. „MÕTISKLUSI JUUDIKÜSIMUSEST“ (1946)

Sartre alustas antisemitismi kritiseeriva raamatu „Mõtisklusi juudiküsimusest“ (*Réflexions sur la question juive*, ingl *Anti-Semite and Jew*) kirjutamist juba 1944. aastal, aga täistekstina ilmus see alles 1946. aastal. Raamat on motiveeritud sõjaaja õudustest ja tollal vohanud antisemitismist. Selles teoses visandab Sartre tüüpilise antisemiitliku karakteri ja uurib, kuidas ja miks on vastav suhtumine valitud. Eesmärgiks on poliitilise manifestatsiooni loomine, mis seisaks vastu ükskõik millise inimgrupi ükskõik missugusele allasurumisele.

Sartre'i poliitilised intentsioonid võivad, eriti vahetult pärast „Olemise ja eimiski“ kirjutamist, isegi mõnevõrra kummastavad tunduda: kas pole hoopis nii, et inimene on täielikult vastutav oma situatsiooni eest ja seega juut valib oma juutluse ja sellega seonduvad kannatused ise? Muidugi ta ei vali, kuidas ta on Teisele, aga Sartre'i varasemast filosoofiast lähtuvalt võiks ju oletada, et inimene valib, kuivõrd ta Teise pilgu enda jaoks internaliseerib ja kuivõrd ta selle oma elu osaks muudab. Milles siis õigupoolest probleem on? Kas Sartre'i seisukohad hakkasid pärast sõda kardinaalselt muutuma?

Igatahes näib Sartre ühtäkki ühemõtteliselt eeldavat, et teatud inimgrupp kannatab ühe teise inimgrupi tõttu; vastasel korral poleks ju antisemitismi kritiseerimisel suuremat mõtet. Tundub, et süüta ohvrid (või ohvrid üldse) ikkagi on olemas ja näib, et Teisel on mulle ja minu elule varem arvatust oluliselt suurem mõju. Miks muidu on antisemiitlus „ohtlik ja vale“ (MJ: 5) ja „(...) see on antisemiit, kes teeb juudi“ (MJ: 49), nagu Sartre ütleb? Või on inimene ikka ja alati totaalselt vaba, aga küsimus on maailma vaenulikkuse koefitsiendi üleüldises suurenemises?

Vaenulik ja ka halbusklik antisemitism kahtlemata on. Lisaks on see veel parajalt absurdne ja totter, irratsionaalne ja kirglik, sadistlik, oma halbusklikust ja hirme enese eest peitev ja väljapoole projitseeriv, keskpärasust ülistav (valdavalt) keskklassi kuuluva „vaese mehe snobism“, mis püüab oma ülimuslikkust tõestada peamiselt omandi ja mingisse traditsiooni (kuhu juudid ei kuulu) kuulamise kaudu. Antisemiit on mustvalgelt mõtleb massinimene. Loomulikult on tema valitud suhtumine teadlik, ehkki tihti pole kõigist antisemitismiga kaasnevatest implikatsioonidest aru saadud (MJ: 11–37). Kokkuvõtvalt ütleb Sartre antisemiidi kohta: „See on inimene, kes kardab. Mitte juute, aga ennast, oma teadvust, oma vabadust, oma instinkte, oma vastutust, üksindust, muutust, ühiskonda, ja maailma – kõike, peale juutide“ (MJ: 38).

Teine võimalik suhtumine juudiküsimusse on demokraadi oma. Demokraadile pole grupikuuluvus oluline – tema arvates kuuluvad kõikvõimalikud pahed universaalsena kõikide gruppide juurde. Aga Sartre'i meelest demokraat kardab suuri kollektiivseid vorme, pelgab gruppi kuulumist, kuhu ta ju ka ise paratamatult asetub. Selle hirmu taga on kartus oma individuaalsust kaotada. Sellepärast sooviks demokraat olla eelkõige lihtsalt abstraktne kodanik. Ka tema vihkab juute, aga seda niivõrd, kuivõrd juudid rõhutavad oma kuuluvust juutide hulka. Sartre'i põhiline etteheide demokraatidele on see, et nad ei arvesta

inimese kuuluvust situatsiooni ja väljakujunenud ajaloolisesse kogukonda; nad ei mõista, et inimestel on teatavad eriomased etnilised ja kultuurilised karakteristikud (MJ: 39–50).

Juutide jaoks on probleemiks see, et antisemitism kuulub juba nende situatsiooni juurde. See on nende situatsiooni tähendus, mida nad ei saa vältida (vt MJ: 54, 64). Järelikult on olemas tähendused, mida juut *peab* oma situatsiooni osaks tegema, ta ei saa neid mitte näha. Sartre ei ütle, et juut saab antisemitismi algse valiku kaudu vältida. Juudid on siin teoses tõepoolest ohvrid. Kui juut ka püüab oma rahvust eitada või sellest kuidagi distantseeruda, siis tõenäoliselt just sellepärast, et ta on juut (vt MJ: 64).

Sartre väidab, et inimesel on „vabadus situatsiooni piires“ ja selles tehtavad valikud on kas autentsed või ebaautentsed. Seega situatsioon mitte ei peegelda vabadust, nagu varem, vaid on pigem hoopis vabaduse piiriks. „Autentsus“ tähendab siin põhiliselt vastutuse võtmist; juutluse kontekstis tähendab see uhket enese aktsepteerimist juudina, hoolimata teiste põlgusest. Mitteaautentsus on sellisel juhul püüdlus ebaeelddivast olukorrast põgeneda, kuid kuna situatsioon defineerib isikuni, siis tähendab see ka enese eest põgenemist. Paraku on ebaautentseid juute rohkem, nagu ka ebaautentseid inimesi üldse. Enamasti kaasneb sellega sage reflektiivne hoiak, teatav püüd end pidevalt valvata ja Teise pilguga näha, et juudilikud „pahed“ välja ei ilmuks. Sellega kaasneb ka taotlus oma oletatavaid pahesid pidevalt korvata – olla näiteks suuremeelne selleks, et vältida juutidele omistatud ihnust. Aga selline suhtumine on halvas usus samamoodi nagu seda on alaväärsuse kompleks või masohhism – enese (põlastusväärseks) objektiks tegemine on ühtlasi vastutuse vältimine (vt MJ: 64–79).

Teiseks võimalikuks viisiks situatsiooni eest põgeneda on apelleerimine universaalsele ratsionalismile – haihtumine abstraktsuse sfääridesse on ehk abiks ka oma päritolu eest põgenemisel ja teistega ühtekuuluvuse tunnetamisel –, või apelleerimine universaalsetele väärtustele, näiteks rahale, mille taustal muutuvad obskureks nii rahvuslik kuuluvus kui antisemitism, sest ainult universaalsed tarbimissuhted on kokkuvõttes määravad ja olulised. Selle arusaama kohaselt peaks raha juudile garanteerima puuduolevad õigused ja ühiskonda integreerituse, aga ka vajaliku anonüümsuse. Sartre kirjeldab üksikasjalikult, kuidas halb usk, kui see juba on võimust võtnud, ulatub pea kõikide eluvaldkondadeni, peegeldudes näiteks veel ka suhtumises kehasse, mida nähakse halva usu kaudu tüüpiliselt kui universaalset instrumenti, masinat, või vastupidi – häbenetakse seda liialt. Autentsuse ja ebaautentsuse dilemma on juutidel nende situatsiooni tõttu teravam kui kellelgi teisel (MJ: 79–98).

Sartre mainib veel, et juudid probleem on sotsiaalne, mitte aga metafüüsiline. Kui juutide sotsiaalsed probleemid on lahendatud, siis on neil mahti tegeleda ka metafüüsilise problemaatikaga – inimese üldise situatsiooniga maailmas. Metafüüsika eeldab vaba inimese olemasolu, juudid aga ilmselgelt vabad veel ei ole (MJ: 96–98). Kui nii, siis saab öelda, et inimene on vähem ja rohkem vaba. Järelikult on meil siin teoses tegu uue või varasemaga võrreldes teistsuguse,

sotsiaalse vabadusega.¹⁰³ Seda võib näha kerge distantseerumisena „Olemises ja eimiskis“ esitatud filosoofiast. Vähemalt on rõhuasetus nüüd teine – ontoloogiline problemaatika (koos ontoloogilise vabadusega) on nüüd heal juhult teisejärguline, sest puutub asjasse alles siis, kui sotsiaalsed probleemid on lahendatud. Järgmine, pealtnäha miniatuurne erinevus seisneb selles, et inimene on siin raamatus kujutatud eelkõige situatsiooni *sees* olevana; ka vabadus on mõeldav antud situatsiooni sees, aga Sartre ei räägi enam, vähemalt mitte kuigi palju, sellest, et inimene konstitueerib oma situatsiooni seda ületades. Situatsioon pigem raamib inimese; see on vabaduse reaalne piir ja selline piir, mida persoon tingimata ka kohtab. Kolmandaks: halb usk on antud teoses kujutatud põhiliselt faktilisuse eitamisena, aga mitte niivõrd enam vabaduse eest põgene misena varasemas tähenduses. See on ka mõistatav, sest metafüüsilise vabaduse roll ja mõjuvõim on „Antisemiidis ja juudis“ ikkagi küllaltki selgelt vähenenud. Ängistus pole juutide jaoks just teravam probleem. Juutide vabadus ei seisne muus, kui oma situatsiooni aktsepteerimises sellisena, nagu see on: „Juudi autentsus seisneb enda valimises *juudina*, see tähendab, oma juudiliku olukorra realiseerimises“ (MJ: 98).

Kuid ega see enesevalimine veel nende probleeme lahenda. Maailm jääb vaenulikuks, hoolimata juutide valikutest. Autentsuse valimine võib isegi ohtlik ja kahjulik olla; moraalselt õiged otsused (või täpsemalt: autentsest olemisviisist lähtuvad otsused) ei pruugi sotsiaalseid lahendusi tuua. Juute ei ühenda muud kui nende ebamugav situatsioon (MJ: 99–105). Kuna inimese sotsiaalne tasand on ühtäkki sedavõrd oluline ja mõjuvõimas, et isegi moraalsed otsustused ja metafüüsilised kaalutlused seda kuigivõrd ei kõiguta, siis oleme küll tõsise probleemi ees. Sartre ütleb, et juutide assimilatsioon ühiskonda pole antisemitismi tõttu võimalik. Püüded antisemiite veenda nende ekslikkuses ei kanna samuti eriti vilja, sest tegu on eelkõige kirglikku, mõistlikke argumente ignoreeriva suhtumisega. Antisemitism on pluralistliku¹⁰⁴ klassiühiskonna vili, mida aitaks Sartre'i meelest kaotada avalikustamine, võrdõiguslikkus, haridus, sotsialistlik revolutsioon, eraomandi kaotamine, ning arusaam, et mingi ühiskondliku või sotsiaalse grupi heaolu ja turvalisus või selle puudumine mõjutab vastavalt kõiki selle ühiskonna liikmeid (vt MJ: 103–110). See on üks esimesi teoseid, kus Sartre esitab selgelt marksismi kalduvaid seisukohti. Samas paistab, et need hakkavad asendama neid, mis lähtusid ontoloogilisest vabadusest. Võtmerolli mängib seejuures situatsiooni mõjuvõimu järkjärguline kasv Sartre'i teostes.

¹⁰³ Kuigi juudid on selles tähenduses vähem vabad, mõjutab see kokkuvõttes ka teiste ühiskonna liikmete vabadust negatiivselt mõttes. Sellepärast pole, sotsiaalse vabaduse tähenduses, ükski prantslane veel täielikult vaba (MJ: 110).

¹⁰⁴ Siin on silmas peetud eelkõige sotsiaalset pluralismi, mis omakorda intensiivistab kultuurlist pluralismi.

10. „EKSISTENTSIALISM ON HUMANISM“ (1946)

Eksistentsialismi olemust (ja selle suhet teiste filosoofiatega) püüab määratleda 1946. aastal ilmunud ning 1945. aasta Sartre'i avalikul loengul põhinev ja seni populaarne „Eksistentsialism on humanism“ (*L'existentialisme est un humanisme*). Hämmastaval kombel tuleb eksistentsialism kui filosoofiline suund eksplitsiitselt jutuks alles siis, kui see hakkab pisut teisenema.¹⁰⁵ Loengu eesmärgiks oli lisaks eksistentsialismi defineerimisele ja tutvustamisele klaarida ja luua suhteid teiste mõtlemissuundadega ning vabastada eksistentsialism tollal levinud väärarusaamadest, mis olid tekitatud peamiselt Sartre'i vastilmunud romaanisarja „Vabaduse teed“ (*Les chemins de la liberté*) kahe esimese osa poolt. Neis kujutatud küünilised ja lodevad karakterid tekitasid palju kõneainet, nagu mainib ka raamatu eessõnas Arlette Elkaïm-Sartre (vt Elkaïm-Sartre 2007: 8–13). Jääb üle nõustuda Sartre'i kasutütreaga selles osas, et „Eksistentsialism on humanism“ pole mitte kokkuvõte „Olemisest ja eimiskist“, vaid selle lihtsustav ülevaade, isegi juhukirjutis, kus peegelduvad lisaks Sartre'i filosoofilised kõhkklused ja murrangud, mis tema mõtlemises toimusid just 1945. aasta paiku. Marxi polnud Sartre selleks ajaks siiski veel lähemalt uurinud (vt samas: 12–13).

Inimese eksistents eelneb tema olemusele; inimene on see, kelleks ta end teeb, sest algselt on ta eimiski; inimene on eelkõige visand (projekt); algne valik on ennekõike spontaanne, mitte tahtlik (EH: 22–26). Seda kõike oleme juba kohanud. Siin on aga huvitav, kuidas Sartre kirjeldab vastutust: „Valides ühe või teise olemise, kinnitame ühtlasi valitu väärtust, sest me pole iial võimelised valima halba; me valime alati hea ja miski ei saa olla meile hea, kui ta pole seda kõigile“ (EH: 27). See on üsna kantilik seisukoht.¹⁰⁶ Näib, et pole vahet, kas eksistents eelneb olemusele või olemus eksistentsile – universaalseid moraalseid väiteid pakuvad ju mõlemad, ainsa erinevusega, et teine pakub vahendajaks inimloomust. Sartre ütleb siiski, et konkreetsemas plaanis ei saa ükski kõlblusõpetus ütelda, mida teha (EH: 39), st kehtib „vali hea kõigile“, aga mida see mingis partikulaarses situatsioonis tähendab, jääb meie endi valida-otsustada. Ta lisab, et moraalne valik on sama loov, vaba ja põhjendamatult kui esteetiline valik (EH: 55–56).

Väga üldiselt on siin teoses räägitud veel subjektiivsusest ja subjektivismist. Eksistentsi eelnemine olemusele tähendavat seda, et „lähtuda tuleb subjektiivsusest“ (vt EH: 22). Ehk siis eeldusest, et inimene valib end ise ja on oma valiku

¹⁰⁵ Sartre püüdis eksistentsialismi määratleda siiski juba varem nädalalehes *Action* 29.12.1944. aastal ilmunud artiklis *À propos de l'existentialisme: Mise au point*.

¹⁰⁶ Sartre'i ja Kanti eetika seoseid on analüüsinud Sorin Baiasu raamatus *Kant and Sartre* (2011). Autor toonitab muuhulgas, et Kanti ja Sartre'i eetikatel on nähtavad struktuursed sarnasused, sest subjekt lähtub oma tegudes printsiipidest (projekt, väärtused, autentsus, imperatiiv jm), ning mõlemal juhul tegutseb inimene vabalt ja autonoomselt ning pole looduskorrale allutatud (Baiasu 2011: 234–236).

kaudu seotud¹⁰⁷ kogu ühiskonnaga. Vastutusega kaasnevad mõistagi ka äng ja halb usk. Inimene on vabadusse mõistetud; ta on vastutav ka oma kirgede eest. Kire või isegi autentsuse kaudu mingit tegu põhjendada ei saa, sest ka siis pean ma valima, kas neid näha oma tegude ajenditena või mitte (EH: 22–39). Lisaks sellele annab subjektiivsus kui vahetu kartesiaanlik eneseteadlik tõsikindlus filosoofiale ainsa kindla lähtepunkti, absoluutse tõe. See on vajalik, sest objektide maailm on pelgalt tõenäosuste maailm (EH: 48–50, 89–90). Selles tähenduses on varase Sartre'i filosoofia subjektivistlik – see lähtub eneseteadlikust subjektist/teadvusest. Kartesiaanlik eneseteadvus avab nii minu kui ka teiste olemise, kuid „Mis tahes tõeni iseenda kohta pääsen ma teise kaudu“ (EH: 50). Thomas C. Andersoni arvates on siin tegu väga tähtsa lausega, sest see laseb oletada, et inimesed ei pruugi alati ja täielikult oma vabadusest teadlikud olla. Seda juhul, kui teised seda ei soosi (Anderson 1993: 73). Siiski pole üheselt selge, mida Sartre siin „tõe“ all mõistab, sest see võib tähendada ka minu „tõelist“ olemist hoopis endas-oluna.

Siin loengus jätkub Sartre'i igikestev võitlus immanentsusega: „Tegelikult pole eksistentsialisti arvates muud armastust kui see, mis kasvab tegudest, pole muud armastuse võimalust kui see, mis ilmutab end armastamises, pole muud geniaalsust kui see, mis väljendub kunstiteostes (...)“ (EH: 45). Inimene on see, mida ta teeb; isegi tunded kasvavad välja tegutsemisest. Vahel teeb inimene suhteliselt destruktivseid asju, näiteks võib ta end argpüksiks teha, aga: „Pole olemas argpükslikku temperamenti; on küll närvilisi temperamente, leidub, nagu on kombeks rääkida, nõrgaverelisi ja täisverelisi temperamente (...)“ (EH: 46–47). See on pisut erinev „Olemises ja eimiskis“ öeldust, sest seal väitis Sartre, et ka karakter on valitud, kuigi ka toda endale-olu iseloomustas küllaltki ähmaseks jääv „värving“. Siin ütleb ta selgemalt, et mõned inimesed on loomu poolest närvilised.

Situatsioon on subjektiivne niivõrd, kuivõrd seda elatakse läbi; ja objektiivne selles mõttes, et see on kõigile äratuntav ja nähtav. Igal visandil, mis situatsiooniga kuidagi suhestub, on oma universaalne väärtus – see tähendab, et iga projekt on igale inimesele piisava informatsiooni korral mõistetav. Järelikult pole inimene kunagi oma subjektiivsusesse suletud – tema valikud seovad teda kogu ühiskonnaga (EH: 51–59). Sartre näib eeldavat, et kui poleks erinevaid situatioone, siis oleksid pea igasugused eelistused ja valikud küllaltki üksmeelsed ja sarnased. Jälle tuleb märkida Sartre'i sarnasust Kantiga: kui Kanti jaoks on inimloomus universaalne, siis ei saa ka kahel sartre'ilikul eimiskil suurt erinevust olla (kui ehk mainitud temperament välja arvata). Siiski, kuna situatsioonid on alati erinevad, siis kukuvad ka abstraktsed moraalsed põhimõtted Sartre'i meelest läbi. Neist pole lihtsalt kasu (vt EH: 60–61). See arvamus eristab Sartre'it Kantist. Lisaks kirjeldab Sartre eksistentsialismi seost marksismiga: „Me oleme ühel meelel selles osas, et inimloomust ei ole olemas,

¹⁰⁷ Prantsuse *engager* tõlkimisega seotud raskustele on viidanud raamatu tõlkija Vivian Bohl (EH: 27). Mina olen vahel kasutanud ka (lisaks „sidumusele“) „osavõtu“ mõistet.

ehk teisisõnu – iga ajastu areneb dialektiliste reeglite kohaselt ja inimesed sõltuvad oma ajastust, mitte inimloomusest“ (EH: 91).¹⁰⁸

Sartre mainib põgusalt veel konkreetse ja üldisemat laadi vabaduse suhet, kusjuures viimase all võib vähemalt esmamulje põhjal mõista kui „Olemises ja eimiskis“ kirjeldatud vabadust. Taolist eristust võis näha ka „Mõtisklustes juudiküsimusest“. Ta kirjeldab üsna hämaral viisil (EH: 59–60), et vabadusele on omane „vabadusetahe“, sest vabadus saab aru, et ta on kõigi väärtuste aluseks.

See ei tähenda, nagu tahaks ta seda [vabadust] abstraktselt. See tähendab lihtsalt seda, et heas usus inimese tegude ülimalt tähenduseks on vabaduse püüdlemine kui selline. Kommunistlikku või revolutsioonilisse ametiühingusse astuv inimene soovib saavutada konkreetseid eesmärke, need eesmärgid sisaldavad abstraktset vabadustahet, see vabadus aga realiseerub konkreetsetes. Me tahame vabadust vabaduse pärast ja igas konkreetsetes olukorras. Ja sedasi vabadust soovides me avastame, et see sõltub täienisti teiste vabadusest ja et teiste vabadus sõltub meie omast. Mõistagi ei sõltu vabadus kui inimese definitsioon teistest, aga niipea kui tekib sidumus, olen sunnitud ühes oma vabadusega soovima ka teiste vabadust, ma ei saa teha oma vabadusest lõppeesmärki, taotlemata samavõrd ka teiste vabadust (EH: 59).

Siin on ilmne, et vabadusest räägitakse segamini kahes tähenduses. Üks on vabadus, mis sisaldub inimese definitsioonis; see vabadus on kõigi väärtuste aluseks ja sellest lähtub ka vabadusetahe. See ei sõltu teistest. Kuid nimetatud vabadus ja vabadusetahe on suunatud konkreetsete eesmärkide poole. Need eesmärgid sisaldavad omakorda „abstraktset vabadusetahet ja see vabadus realiseerub konkreetsetes“. Ehk siis üldine vabadus realiseerub üksikute eesmärkide kaudu, mis omakorda sisaldub üldist vabaduse soovi (ja soovi olla autentne). Aga ennast sotsiaalses situatsioonis leides avastame, et meie vabadus sõltub „täienisti“ teistest. Nüüd on juttu sotsiaalsest, konkreetsest ja praktilisest vabadusest. Siinkohal tekib küsimus: kas pole nii, et kui meil pole vabadust teises tähenduses, siis ei saa meie primaarne vabadus piisavalt realiseeruda? Midagi sellist võis aimata ka „Antisemiidi ja juudi“ põhjal. Võib arvata, et vabadus on endiselt absoluutne, kuigi sotsiaalselt võin ma olla täielikult determineeritud. Aga millisel moel ma oma absoluutset vabadust siis kogen? Sartre vastaks ehk selle peale, et mingi valik on mul ikkagi alati ja et ontoloogiline vabadus realiseerub dialektilises suhtes praktilise vabadusega. Formaalne, abstraktne, subjektiivne, ontoloogiline või ka algselt situatsioonist sõltumatu vabadus hakkab rohkem sõltuma praktilisest vabadusest – üldiselt, situatsioonist. „Olemises ja eimiskis“ mainitakse praktilist vabadust (kui vabadust saavutada üht või teist konkreetset eesmärki) samuti, aga seal kirjeldatud ontoloogilisse vabadusse see oluliselt ei puutu. Siin aga rõhutab Sartre, et ontoloogilise vabaduse realiseerumine sõltub otseselt praktilisest vabadusest ja teistest.

¹⁰⁸ Sartre ei selgita siin täpsemalt, mida ta „dialektiliste reeglite“ all silmas peab.

Võib nõustuda David Detmeri väitega, et vabadus on Sartre'i jaoks tähtsaim väärtus (vt Detmer 1988). See on miski, mille poole püüelda nii sotsiaalses mõttes kui ka autentsuse tähenduses. Ka Sartre ise ütleb siin, et vabadus on „kõigi teiste väärtuste alus“ (EH: 59) ja et „(...) inimene ongi vabadus“ (EH: 34) ja et ängistus saadab inimest alati (EH: 70), st inimene on igal hetkel vaba, ehkki ta võib olla täielikult mittevaba konkreetsemas mõttes. Kokkuvõtvalt võib siiski ütelda, et Sartre'i suhe oma „Olemises ja eimiskis“ kirjeldatud (ontoloogilisse) vabadusse näib siin olevat pisut muutunud. Sealset vabadust võiks siinse Sartre'i seisukohalt isegi „abstraktseks“ nimetada. Räägib ta ju ka ise siin „abstraktsest vabadusetahtest“.

„Eksistentsialism on humanismiga“ seoses kerkib esile veel mõningaid küsimusi ja küsitavusi. Mõnele neist on oma järelsõnas tähelepanu juhtinud tõlkija Vivian Bohl (Bohl 2007: 97–107). Näiteks, kuidas on põhjendatud Sartre'i väide, et valides hea endale, valime hea ka teistele? Küsimus ei ole niivõrd võimalikes heades tagajärgedes, mille eest ma eriti nagunii vastutada ei saa, vaid pigem juba heasoovlikes intentsioonides. „Olemises ja eimiskis“ esitatud orja-peremehe suhted ei näi sellele ruumi jätvat. Omaette küsimus on muidugi ka veel, mis on üldse hea? Kas hullumeelse „hea“ on samuti kõigile hea, on's ka see universaliseeritav? Kindel on igatahes see, et Sartre on revideerinud oma peateoses esitatud teiste-jaoks-olemise käsitlust.¹⁰⁹

Headuse temaatikaga tegeleb pisut Sartre'i 1945. aastal kirjutatud, kuid pooleli jäänud essee „Hea ja subjektiivsus“, mis avaldati alles pärast Sartre'i surma „Märkmeraamatud eetikast“ (*Cahiers pour une morale*) lõpuosas, lisana. Seal annab ta lihtsa „hea“ definitsiooni: „Head tuleb teha“ (ME: 555). Hea on lihtsalt see, mida tuleb teha. See on minu tegude mõte. Subjektiivsuse kaudu tuleb hea maailma, kuid see püüdleb alati millegi objektiivse poole. Objektiivsuse saavutab hea aga teiste kaudu, kes peavad mu headust kinnitama kui head. Objektiivsus pole kunagi totaalselt universaalne – universaalne hea on kõigest ideaal, mida faktiliselt ei eksisteeri, kuid mida tuleb siiski eeldada ja silmas pidada. Faktiliselt ei eksisteeri universaalset head sellepärast, et teadvus pole kunagi kõigi teadvuste ühtne süntees, vaid, nagu Sartre ütleb, „detotaliseeritud totaalsus“, st iga inimene elab oma partikulaarses situatsioonis ning sellepärast on inimeste eesmärgid erinevad.¹¹⁰ Teiseks, kui kõik teeksid alati kõigi arvates head, siis kaotaks „hea“ oma tähenduse (ME: 555–557).

Kuna valik, mis on hea valik, on vaba, siis on see põhjendamatu. Aga inimene valib hea ka siis, kui ta valib ebautentsuse. Juba varem käsitletud põhjustel (lihtsam on elada halvas usus jms) on inimesel raskusi autentsuse, mis oleks vabaduse valimine vabaduse pärast, valimisega (vt ME: 558–560). Ka siin

¹⁰⁹ Bohl mainib ka, et erinevalt Sartre'i „Iivelduse“ peategelasest, kes humanismi vaenulikult suhtus, aktsepteerib Sartre nüüd ise eksistentsialismi ühes tähenduses humanismina. Aga mitte selles mõttes, et inimene on lõppeesmärk, kuna inimene pole midagi lõpetatud, vaid ses tähenduses, et inimene on kõigi väärtuste looja ning sellisena vastutav ka teiste eest (Bohl 2007: 99).

¹¹⁰ Detotaliseeritud totaalsus on ajalise seisukohalt vaadeldav kui „katkestuste jätkuvus“ (Aboulafia 1986: 31).

on märgata, miks eksistentsialistlikku eetikat võib olla raske teha – kui iga valik on totaalselt vaba ja inimloomust ega jumalat pole, siis on sisuliselt iga valik ikkagi võrdselt põhjendamatu, põhjendagu inimesed neid valikuid hiljem kuidas tahes. Ka nende valik oma valikuid põhjendada või mitte on põhjendamatu. Kui veel loengus räägitu kokku võtta, siis muutusi silmas pidades võib öelda: temperament on kaasa sündinud, mistahes tõde teavad teised meie kohta paremini kui meie ise, ajastu areneb vastavalt dialektilistele seadustele, üldine vabadus on „abstraktne“, sest see saab realiseeruda ainult praktilise ja sotsiaalse vabaduse kaudu.

11. „MATERIALISM JA REVOLUTSIOON“ (1946)

„Materialism ja revolutsioon“ (*Matérialisme et révolution*) on filosoofiliselt oluline essee, mis ilmus 1946. aastal Sartre'i toimetatavas kuukirjas *Les Temps modernes* ja hiljem, 1949. aastal, kogumikus „Situatsioonid III“ (*Situations III*). Ka siin püüab Sartre selgitada oma vaateid (eriti seoses kommunismi ja marksismiga) ning võib öelda, et tal õnnestub see isegi paremini kui „Eksistentsialismis ja humanismis“. Essee algab kaasaegse situatsiooni kirjeldusega, mis sunnib, eriti just noortele, peale kaheldava väärtusega ja kohati üle jõu käivaid valikuid: tuleb valida massi ja individuaalsuse, subjektiivsuse ja objektiivsuse, materialismi ja idealismi vahel. Viimasesse valikusse puutuvat: ühelt poolt on raske aru saada, kuidas materias saab tekkida idee materias (teadvus), aga teiselt poolt on ilmne, et idealism püüab absorbeerida reaalsuse ideesse või seda maskeerida (vt MR: 198–200).

Materialism (sh dialektiline materialism) on metafüüsiline doktriin, mis püüab subjektiivsuse redutseerida objektiivseks asjadevaheliseks suhteks. Selle juured on positivismi juures, sest see toetub tugevalt teadusele; mõistagi kaasneb sellega ka ateism. Materialist on objektiivse tõe valdaja, aga samas ka ise objekt (mis muud ta olla saakski?), kelle objektiivsus¹¹¹ toetub kindlalt ratsionaalsusele, olgugi et jääb arusaamatuks, miks kehtib eeldus, et olemine on ratsionaalne. Olemine saab olla ratsionaalne ainult sellise olendi jaoks, kes konstitueerib olemise ratsionaalsena, aga materialist objektina ei konstitueeri midagi, sest millegi konstitueerimine ei kuulu objektide pädevusse. Paraku on inimreaalsuses tegu ainult inimlike ja subjektiivsete tõdedega ja vastupidi – kõik tõed on inimlikud (MR: 200–203). Lisaks ei suuda materialism tabada mõistuse ega teadvuse olemust: „Kuidas saaks vangistatud mõistus, mis on juhitud ja manööverdatud väljast pimedate põhjuste seeria poolt, ikka veel mõistus olla?“ (MR: 203). Sartre võtab materialismi probleemistiku lühidalt kokku järgmiselt:

Kui materialism väidab dogmaatiliselt, et universum produtseerib mõtte, siis liigub see otsekohe idealistlikku skeptitsismi. See paneb ühe käega aluse Mõistuse võõrandamatuile õigustele, aga teise käega võtab need ära. See hävitab positivismi dogmaatilise ratsionalismiga. See hävitab need mõlemad metafüüsilise väitega, et inimene on materiaalne objekt, ja see hävitab selle väite kogu metafüüsika radikaalse eitusega. See asetab teaduse metafüüsika vastu, ja teadmatult [oma] metafüüsika teaduse vastu. Alles jäävad vaid varemed. Seega, kas ma saan olla materialist? (MR: 203).

Teisisõnu, materialism ei teadvusta omaenda vastuolulisi metafüüsilisi eeldusi. Dialektiline materialism eeldab materia ja loogika koherentsust ja sarnast ülesehitust, aga pole näha, millel selline eeldus põhineb. Dialektikast võib aru saada

¹¹¹ „Objektiivne“ tähendab siin objektilaadset olemist ning ka rikkumatust kõigest subjektiivsest. Subjektiivne on see inimese juurde kuuluv omadus, mis ei ole puhtalt ratsionaalne.

ideede valdkonnas – üksik idee on arusaadav terviku kaudu ning vastupidi, ideed kombineeruvad, vastanduvad jne, aga selle protsessi ülekandmine materiaalsele inertsusele on sügavalt arusaamatu. Teaduses mõõdetavatel kvantitatiivsetel ühikutel pole mingit pistmist dialektikaga – need ühikud ei vastandu ega kombineeru omavahel, nagu ideed seda teevad. Nad on üksteise kaaspresentsuse ja terviku suhtes täielikult ükskõiksed. Või pigem: osakesed-ühikud-aatomid küll kombineeruvad, kuid säilitavad alati oma identsuse. Sünteesi ei toimu. Kui teadus lõhub-analüüsib oma objekti pisemateks osadeks, siis dialektikas on tervik redutseerimatu, sest osake saab tähenduse terviku kaudu. Dialektika ja teaduse suunad on vastandlikud – üks analüüsib, teine sünteesib (MR: 203–205).

Ka liikide arengus pole mingit dialektikat. Darwini järgi arenevad liigid nii, et nõrgemad isendid eemaldatakse; need ei kombineeru tugevamatega.¹¹² Füüsikalises maailmas ei lähe kvantiteet üle kvaliteediks, nagu arvas Engels, sest teaduses kuuluvad kvantiteet ja kvaliteet erinevasse valdkonda – kui kvaliteet kuulub teaduse vaatepunktist illusoorsele ja subjektiivsesse meeleliselt tajutava maailma juurde, siis kvantiteet mõõdetavasse primaarse reaalsuse alasse. Teaduses uuritakse mingi juba fikseeritud kvaliteedi kvantitatiivseid näitajaid ning isegi kui üks kvaliteet läheb üle teiseks (näiteks vesi jääks), siis primaarse reaalsuse tasandil jääb kõik samaks – seal kvalitatiivseid muutusi ei toimu. Pigem läheb kvantiteet üle kvaliteediks vaid hüpleva mõistuse jaoks, mis keksib nähtumuste naiivselt alalt elementaarosakeste juurde ja tagasi. Lisaks, kui vesi jäätub, siis milles seisneb selle protsessi dialektiline progressioon? Ainus, mida me näeme, on lihtne muutus (MR: 206–208).

Kui dialektika opereerib partikulaaride ja konkreetsete nähtumuste vallas, siis teadus tegeleb abstraksioonidega, abstraktsete ühikutega. Kui teadus uurib loodust, mis on puhas eksternaalsus ja inertsus, omavahel välistes suhetes olevate elementide mäng, siis dialektika on puhas internalisatsioon. Ometi püüab dialektiline materialism oma objektiivust tõestada apelleerimisega teadusele ja teaduslikkusele. Kui teadus on enamasti materialistlik, siis dialektika tegeleb redutseerimatute nähtustega. Sartre'i meelest on need kaks ühitamatud. Sest teadus ei keskendu, vähemalt mitte olulisel määral, meeleliste kvaliteetidele; matemaatiline keel on üksnes kvantitatiivne keel. See tekitab tuska kõigile, kes püüavad vaimu redutseerida materiale või psühholoogilise füüsikalisele vms, sest teadus ei paku erinevate kvaliteetide segasummas ühtse seletuspildi loomise jaoks piisavalt efektiivseid vahendeid. Teisest küljest pakub dialektika kumulatiivseid selgitusi (süntees sisaldab alati varasmaid teese, antiteese ja sünteese), mis tekitab ühe suurenevat komplitseeritust ning küsimusi, kuidas on sellised protsessid seotud lineaarsete kausaalsete seostega, millest lähtub teadus. Ühesõnaga, dialektiline materialist on lõhkise küna ees, sest ta ei leia kausaalse seletuspildi loomiseks piisavalt tuge teadusest ega ka dialektikast; tema raken-

¹¹² Inimühiskonna dialektiline ideaal on teistsugune: klassideta ühiskond peaks siis olema kahe klassi vastandumise loomulik tulemus (MR: 206). Tegu on siiski ideaaliga, mitte paratamatu seaduspäraga.

datav „kausaalsuse“ mõiste kaldub vastavalt vajadusele kord ühele, kord teisele poole (MR: 209–212).

Kirjeldatud ambivalentsust peegeldab ka (dialektiliste) materialistide „mateeria“ mõiste – kord on see lihtne ja abstraktne, teinekord aga keerukas ja sisukas – sõltuvalt vajadusest (MR: 214–215). Materialistide seisukohad on kaugel objektiivsusest: „Ma peaksin seda defineerima nende subjektiivsusena, kes häbenevad oma subjektiivsust“ (MR: 215). Ideede loomise ja arengu sünteetiline progressioon ei vasta olemise/mateeria loogikale ning pole erilist põhjust seda talle peale suruda – see ei tee dialektikat kuidagi objektiivsemaks ega olemist dialektilisemaks. Pigem lähendab selline vastuoluline kontseptsioonide segu materialismi idealismile, sest olemine muutub sellelt lähtuvalt millekski idee sarnaseks, olemata seejuures kumbki, ei mateeria ega ka idee (MR: 215–217).

Sartre on marksistlikul seisukohal, et kui dialektikal põhinev materialism teenib paremini proletariaadi huve, sest võimaldab edukamalt oma vastasseisu filosoofiliselt põhjendada, siis idealism on pigem kodanlaste filosoofia. Kui sotsiaalne olukord muutub, muutuvad ka filosoofiad. Materialiste ja eriti selle pimedusega löödud radikaalset osa – staliniste/leniniste/militaarseid kommuniste – kannustab soov tegutseda ja revolutsiooni teha, ilma et nad oma tegutsemise aluseks olevaisse „pühasjadesse“ süveneda viitsiksid. Tegelikult kasutavad nad materialismi lihtsalt oma tahtmist mööda ära; nad usaldavad ka teaduse objektiivsust ainult siis, kui see on neile kasulik (MR: 219–221).

Seega on selge, et kõikuvail jalgeil seisvat materialismi valida ei saa; samas on ka ilmne, et teatud sotsiaalse klassi olukord vajab parandamist, kuid seda peaks nägema igaüks ngunii, sõltumata sellest, kas ta on materialist või ei. Paraku on tekkinud jabur olukord, kus kõik, kes püüavad teha revolutsiooni, on faktiliselt ühtlasi ka materialistid. Inimvabadust eitav ja vastuoluline doktriin peaks olema inimeste vabastaja! (MR: 221–223). Samas ei saa salata, et selles sisaldub mõningal määral tõde või et see toimib efektiivselt inimeste ühendajana – see on „*ainus müüt*, mis vastab revolutsioonilistele nõudmistele“ (MR: 223). Siin on märgata, et Sartre on võtnud omaks nii klassivõitluse idee kui ka eelduse, et igasugune filosoofia lähtub sotsiaalsetest klassidest ja/või on neist mõjutatud.

Pikaajalise ja tagajärjeka tegutsemise tarvis pole vaja mitte müüte, vaid tõde. Sartre näib eeldavat, et tõene filosoofia, mis on suhteliselt vaba isekatest taotlustest, on teatud määral siiski võimalik. Aga ikkagi peaks õige filosoof-revolutsionäär pärinema töölisklassist, sest kodanlasel on keeruline võidelda iseenda privileegide vastu. Töölise võitlus on isegi keerukam kui juudi või mustanahalise oma, sest kui esimene püüab esile kutsuda muutusi varalise jaotuse struktuuris, siis teised lihtsalt absorbeeruda ja integreeruda paremini juba olemasolevasse süsteemi. Sellepärast peab revolutsionäär täielikult oma klassiga solidaarne olema; ta ei tohi mõelda ainult enda peale (MR: 222–226). Sartre'i usk revolutsiooni võimesse maailma oluliselt paremaks paigaks muuta on muljetavaldav.

„Seega revolutsiooniline mõtlemine on *mõtlemine situatsiooni sees* (...)“ (MR: 227). See tähendab, et vastava suundumusega filosoof peab teadlikult pooli valima. Või täpsemalt: filosoof või mõtleja valib poolte vahel igal juhul isegi siis, kui ta seda ei vali. Viimasel juhul valib ta olukorra säilitamise kasuks. Kui filosoof¹¹³ soovib lihtsalt maailma üle mõtiskleda, siis valib ta samuti teatava vaatenurga kasuks – siis valib ta näiteks kas arvamuse, et maailm ei vajagi muutmist või et enne selle muutmist tuleb seda põhjalikult teada ja uurida. Viimane seisukoht asetab rõhu inimese passiivsusele maailmas ning eirab tõe pragmaatilist iseloomu. Aga revolutsiooniline mõtleja peab olema teadlik, et mõte on tegu (MR: 227–228). Isegi passiivse kodanlasest mõtleja mõte on tegu:

Ühesõnaga, see, mida vajatakse, on filosoofiline teooria, mis näitab, et inimreaalsus on tegu, ja see tegu universumile on identne arusaamisega universumist sellisena, nagu see on, või, teiste sõnadega, see tegu on reaalsuselt katte eemaldamine ja *samal ajal* selle reaalsuse modifikatsioon (MR: 228–229).

Kodanlasest mõtleja on oma päritolu tõttu paratamatult konservatiivne – tema eksistents ja juba olemasolev kord on tema arvates kas jumaliku korra vms abil alati piisavalt põhjendatud ja loomulik. Samal ajal peab tööline oma eksistentsi igal sammul (oma tööga ja muidu ka) õigustama. Tema töö iseloomu tõttu, mille tähendust ta ei adu, on ta kergesti asendatav; tema olemine on juhuslik ja üleliigne. Selleks, et ike murda ja liikuda klassideta ühiskonna suunas, tuleb aru saada, et kõigi inimeste elu on võrdselt mõttekas (mõttetu). Inimesed on võrdsed; ka inimlik on lihtsalt üks liik teiste seas. Ühe inimese rõhumine teise poolt pole kunagi põhjendatud, sest eksistents on samavõrra kontingentne kõigi jaoks, ehkki revolutsiooni tehes võib ajutine vägivalla kasutamine olla õigustatud (kuigi seda tuleks võimaluse korral vältida). Kõik ühiskondlikud korrad on võrdselt loomulikud või ebaloomulikud ses mõttes, et need on kontingentsed ja muudetavad, kuigi alati leidub palju olemasoleva korra pooldajaid. Kõige selle taipamiseks pole materialistlikke müüte vaja (MR: 229–235).

“Võimalus tõusta üle situatsiooni selleks, et seda perspektiivi saada (perspektiivi, mis pole puhas teadmine, vaid arusaamise ja tegutsemise lahutamatu sidumine) on täpselt see, mida me nimetame vabaduseks“ (MR: 235–236). Materialism seda loomulikult tabada ei saa, sest transtsendents, nagu ka (klassi)teadvus ja väärtused-eesmärgid, jäävad põhjuse-tagajärje ahelaist välja (MR: 235–236). Teisest küljest on usaldamatus vabaduse suhtes teataval määral isegi õigustatud, sest tihti on kodanlased ja idealistlikud filosoofid vabaduse kontseptsiooni kurjasti ära kasutanud:

Kõik need [stoitsistlik, kristlik, bergsonilik vabadus] saab redutseerida teatavaks seesmiseks vabaduseks, mida inimene saab säilitada igas situatsioonis. See seesmine vabadus on puhas idealistlik narrimine; on kantud

¹¹³ Kas ka fenomenoloog? Tema peaks ju ometi sotsiaalse klassi suhtes neutraalne olema, aga tundub, et siiski mitte.

hoolt, et seda mitte esitada kui vajalikku *teo* tingimust. See on tõesti puhas nauding iseenesest (MR: 237).¹¹⁴

Võib arvata, et Sartre kritiseerib siinkohal pisut ka enda varem loodud vabaduse kontseptsiooni, sest igas situatsioonis säiliv vabadus oli muuseas ka tema enda idee, ehkki see vabadus oli *teo* tingimus ja mitte ainult „seesmine“ vabadus. Lisaks on Sartre nüüd hakanud rõhutama, et inimeste filosoofilised (ja muud teoreetilised) motiivid ei ole enamasti puhtad, sest need väljendavad isiklikke ja egoistlikke (klassi)huve. Praegusel ajal võivad sellised kahtlused pisut paranoilised tunduda, aga teisalt kiirgab sellest filosoofiast kaasajale tundmatut optimismi ja usku helgemasse tulevikku, mille revolutsioon peaks kätte võitlema. Kui palju tänapäeval enam revolutsiooni usutakse? Ja kas seda on kaasaegses lääne ühiskonnas enam vajagi?

Metafüüsilise, abstraktse ja ohutu seesmise mõtte- ja intentsioonide vabaduse olemasolu rõhutatakse orjadele (tööliste) selleks, et nad ei mässaks. Mõistagi on pea kogu kultuur ja väärtussüsteem kodanlaste poolt loodud. Et sellest vabaneda või sellesse olukorda vähemalt mingigi balanss luua, tuleb töölisele vabadust tutvustada esmalt tema tegude – töö – kaudu. Mis tähendab, et tuleks saada lahti töö võõradumisest. Siis näeb ka tööline, et ta on oma plaanide ja elu peremees; siis ta märkab, et ta ei ole vaid üks lüli mehhaaniliste protsesside ahelas või kõigest ese, objekt, teine. Materialism töötab rõhuja kasuks niivõrd, kuivõrd see käsitleb töelist objektina (MR: 237–243). Töö võõrandumise rõhutamine on järjekordne marksistlik element käesolevas essees.

Materialistlik humanism on võimatu, sest humanism, nagu sotsialismki, püüdleb inimese vabastamise poole. Aga mis on vabadus materialisti jaoks? Inimesi saab vabastada ainult siis, kui nad on vabad, ja millegi suhtes on nad vabad alati. Tegelikult on nii materialism kui idealism reaalsusest kaugel, sest üks redutseerib subjektiivsuse (vabaduse) ja teine „seedib“ olemise. Lisaks, nagu juba nägime, sisaldab mitmeid vastuolusid ka dialektiline materialism – näiteks projitseerib see inimsuhted ja mõtlemise seaduspärad mateeriale. Revolutsioonilisi eesmärke ei saa tuletada mateeria olemusest; selleks on vaja situatsioon transtsendeerida, mitte seda ainult fikseerida, sest viimasel juhul me ainult reprodutseerime olemasolevat situatsiooni. Kokkuvõttes kannab revolutsiooniline filosoofia kogu inimkonna vabastamise eesmärki ja püüab sellisena olla universaalne ja ka universaalselt tõene filosoofia. Materialism võib küll selles suhtes teataval määral edukas olla, aga tema probleemiks on see, et ta on vale. Ja sellisena ka potentsiaalselt ohtlik (MR: 244–252).

Üllataval kombel ei maini Sartre siinses tekstis üldse, et eksistentsialismil võiks uue revolutsioonilise filosoofia juures mingi roll olla; ta ei maini eksistentsialismi, ehkki humanismist räägib ta küll. See võib tunduda kummaline,

¹¹⁴ See on öeldud sarkastiliselt, sest hiljem sõnab Sartre vabaduse kohta: „See ei tuleta kunagi naudingut isendast, vaid avaldab end resultaatides ja läbi resultaatide. See pole sisemine voorus, mis lubab meil end pealesuruvast situatsioonist eraldada, sest inimese jaoks pole seesmist ja välist“ (MR: 243).

sest alles äsja (1945. aastal) pidas ta loengu eksistentsialismist kui vabaduse filosoofiast. Küll aga esineb siin tekstis mõningaid torkeid “abstraktse” vabaduse käsitle suunas, mida võib näha isegi teatava enese- ja võib-olla ka eksistentsialismi kriitikana. Üldiselt on see siiski materialismi ja sellega seotud filosoofiate, mingil määral ka kaasaegse marksismi kriitika. Samas on ilmne, Sartre on hakanud tähtsaks pidama mitmeid seisukohti, mis on omased just marksismile: töö võõrandumise probleem, teooria mitteneutraalsus jms. Vabadusse puutuvalt on Sartre seisukohal, et töölised tuleb vabastada, sest nad on ontoloogiliselt vabad, aga seda neile nende endi vabaduse tutvustamise kaudu. Seega praktiline vabadusetus varjutab ontoloogilise vabaduse. Äsja rääkis Sartre sedasama juutidega seoses.

12. „BAUDELAIRE“ (1946)

Sartre praktiseerib esimest korda põhjalikumalt eksistentsialistlikku psühhoanalüüsi kolme eelmise käsitletud teosega samal aastal ilmunud „Baudelaire’is“ (*Baudelaire*). Raamat, millesse Sartre hiljem ise väga kriitiliselt suhtus, on kirjutatud vahetult pärast „Olemise ja eimiski“ ilmumist. Tegu on ajaloolise karakteri psühhoanalüütilise rekonstruktsiooniga, katsega maalida usutav Charles Baudelaire’i portree, kasutades „Olemises ja eimiskis“ välja töötatud meetodeid, kaasa arvatud asjade psühhoanalüüsi. Oma eesmärgi saavutamiseks kasutab ta kõiki saadaolevaid materjale – nii luuletaja loomingut, päevikuid, kui ka tema elulugu. Meie jaoks on see teos oluline aga niivõrd, kui see peegeldab Sartre’i enda vaateid persooni kui sellise kohta üldisemalt.

Baudelaire’i analüüs toimub vägagi eksistentsialistlikus võtmes: Sartre’i järgi (B: 15–62) püüdis Baudelaire, eriti pärast vanematelt saadud hüljatuse kogemust, end tihti reflekteerida ja asjatult oma olemust leida, et teistest, kes temast distantseerusid, erineda ja eristuda. Ta püüdis edutult oma elule õigustust otsida ja tulutult kuidagi kasulik olla. Baudelaire’i arvates oli elu juhuslik nagu hasartmäng, sisuliselt mõttetu ja üksildane triivimine, rõõmutu tiksumine, millele lisasid vürtsi aeg-ajalt toimuvad konfliktid teistega. Sellest hoolimata tundis poeet end vaba ja loovana, kuigi päris tihti püüdis ta tulutult oma priiust enda eest varjata. Luuletaja vabadust piirasid ka vanematelt pärit uskumused, mille Baudelaire ilma piisava kriitikata omaks võttis või neist ülearu lugu pidas – eriti nende vastu mässates.

Siin on oluline märgata, et soov olla Teise pilgu all või teiste arvamustest sõltuv oli Sartre’i meelest poeedi vaba valik: „Ta valis enda asetamise süüdlasliku inimese positsiooni“ (B: 62). Mõnedes tema kirjades väljendub „vene stiilis“ patukahetsus, kuid ka tema püüdluses olla „halb“ väljendub tahe midagi olla, kindlat loomust omada. Baudelaire tahtis küll vaba olla, aga kindlapiirilises maailmas; ta soovis olla vaba asi. „Pattude“ valimises see soov väljenduski, sest nii sai ta ühelt poolt midagi olla (patune), kuid seda vabalt valides ja isepäiselt otsustades, oma väärtusi ise luues. Poeet püüdis oma vabadust realiseerida valmiskujul hea-kurja dihhotoomias liikudes, kus hea ja kurja iseloom oli juba teiste poolt otsustatud (B: 62–86). „Ta valis luksusliku, aristokraatliku patu“ (B: 78). Kuid: „Pole kahtlust, et ta tahtis end luua, aga ta tahtis end luua kujutluspildis, mis teistel temast oli“ (B: 69).¹¹⁵

Tihti eelnes süütunne (süü)tegudele või vähemalt saatis neid alati: „Me võime isegi öelda, et kogu Baudelaire’i elu oli karistus. Ma ei suuda tuvastada selles ühtki õnnetust või ebaõnne, mida võiks kirjeldada kui teenimatut või ootamatut. Kõik näib peegeldavat tema pilti; iga juhtumus näib olevat karistus, mida on kaua kohandatud“ (B: 86). See järeldus võngub kindlasti palju rohkem

¹¹⁵ Sartre mainib (B: 83) veel, et Baudelaire’i halb usk ulatus nii sügavale, et ta kaotas selle üle juba kontrolli. Sellest on siiski pisut keeruline aru saada, sest tegu on ju ikkagi teadliku suhtumisega, vähemalt alguses oli see nii.

„Olemise ja eimiski“ vaimus, kui näiteks „Antisemiidis ja juudis“ läbi viitud arutlused.

Kui inimest mõista põhiliselt kui transtsendentsi, nagu on tehtud siin (B: 38–39 jm) ja „Olemises ja eimiskis“, siis on faktilisel olukorral, mis iganes see ka poleks, vähe tähtsust ja mõjuvõimu:

Kui transtsendentsi akt välja arvata, siis inimene, kes hoiab oma kurssi, sukeldudes pikaajalisse ettevõtmisesse, pöörab vaevalt tähelepanu olukorrale, mida ta ületab. Ta ei põlga seda; ta ei väida, et ta ei rahuldu sellega; ta kasutab seda kui vahendit, hoides silmad kindlalt eesmärgil, mille poole ta püüdleb (B: 96–97).

Baudelaire praktiseeris Sartre'i meelest ületamist ületamise enda pärast, ilma selge eesmärgi ja positiivse programmita, või täpsemalt: transtsendentsi eesmärgiks oligi olla pidevalt rahulolematu, melanhoolne, õnnetu ja kannatav.¹¹⁶ See oli poos, mida poeet ise noobliks pidas (B:95–99).

Sellega kaasnes veel teine poos – dändism –, mis oli ühelt poolt „(...) personaalne reaktsioon kirjaniku sotsiaalse positsiooni probleemile“ (B: 137), kirjanike ebakindlale olukorrale nende sotsiaalses klassis, kuid mitte ainult: dändismiga oli seotud näiteks ka antinaturalism looduse põlgamise näol, mis tõukus Baudelaire'i soovist olla isikupärane (aga loodus paljundab sarnast), ning luuletaja püüd tehniliku, puhta ja steriilse poole, mille taga võib näha tema hirmu oma looduslik-loomuliku tahu ja (mittereflektiivse) minnalaskmise ees.¹¹⁷ Lisaks oli dändism teatav kaitse häbelikkuse eest, sest ekstravagantsed maneerid ja riietus juhivad tähelepanu ära sellelt, mida varjata soovitakse. Dändism aitas Baudelaire'il end luua ja kontrollida (B: 133–159). Seega oli luuletaja personaalse kujunemise juures oluline sotsiaalne faktor, ent siiski vähemal määral kui seda võis täheldada näiteks juutide puhul.

Sotsiaalsete faktorite olulisust ei saa siiski alahinnata mitmes mõttes. Näiteks konstitueerivad need suures osas selle, mida võib nimetada naiselikkuseks (Baudelaire kuulus kirjeldatud gruppi): „Naise olemuslik omadus – kodanlasest naise – on see, et ta sõltub suuresti *arvamusest*. Ta on jõude ja hoitud. Ta kinnitab ennast *meeldides*; ta riietub selleks, et meeldida; riided ja meik täidavad osaliselt paljastamise ja osaliselt peitmise ülesannet“ (B: 152–153). Baudelaire'i feminiinne eneseloome oli küllaltki nüansirikas ja rafineeritud.¹¹⁸

Üldiselt valis Baudelaire nii oma dändilikkuse kui ka füüsilise ja vaimse allakäigu ise. Võib öelda, et ta muutis oma elu oma kirka nooruspõlve järjest haletsusväärsemaks kordamiseks. Tema rõhuasetus oli alati minevikus ja sellega

¹¹⁶ Kuna tunded on valitud, siis ei saa Sartre'i meelest olla suurt erinevust simuleeritud ja „päriselt“ läbi elatud tunnetel (B: 93).

¹¹⁷ Varem nägime, et neid omadusi (antinaturalism ja minnalaskmise pelgamine) on märgatud ka Sartre'i enda puhul.

¹¹⁸ Naiselikkuse temaatikaga hakkab hiljem põhjalikumalt tegelema 1949. aastal ilmuv Simone de Beauvoir' „Teine sugupool“ (*Le Deuxième Sexe*), mis on tugevalt Sartre'i filosoofiast mõjutatud.

võrreldes said asjad ainult halvemaks minna. Lisaks sai mineviku abil alati põhjendada praegusi tegematajätmissi ja muresid. Kuna minevik on olemise ja eksistentsi segu, siis pakkus see vabaduse eest põgenemiseks head pelgupaika, sest käesolevad olukorrad osutusid minevikuga võrreldes vähem reaalseks ja väärtuslikuks. Minevikule on turvaline toetuda, sest seda enam ei ole; vähemalt ei saa selle õhuline olemine end intensiivselt peale suruda. Siiski oli see Baudelaire'i jaoks piisavalt tugev tugi, mille najal aeglast enesetappu sooritada – ka pidev süütunne saab toitu peamiselt ju ikka minevikust (B:161–185).

Vaba valiku tähtsust ei saa saatuse kujundamisel alahinnata: „(...) vaba valik, millega inimene ennast teeb, on täielikult identifitseeritud sellega, mida nime-tatakse tema saatuseks“ (B: 192). Seega saatuse pole muud kui valik. Baudelaire tegi oma tähtsaimad, kuigi halbusklikud valikud küll juba nooruses ära (vt B: 81). Tuleks märgata „transtsendentsi“ kirjeldust: tähtis ei ole see, mida transtsendents ületab, vaid selle eesmärk ja suund. Siin teoses esitatud arusaam vabadusest ei ole veel dialektiline, sest ületataval pole erilist tähtsust – faktilisus, faktiline olukord kas minevikus või olevikus üldiselt ei määra kausaalselt transtsendentsi suuna, ehkki mõningatel sotsiaalsetel faktoritel on siiski oma roll. Kõige tähtsam on projekt, visand, algne valik. Baudelaire'ile iseloomulik soov olla „vaba asi“ iseloomustab inimolu üldisemalt vähemalt juba „Ego transtsendentsist“ saati.

13. „KRIITILISED ESSEED“

13.1 Sartre'i kirjanduskriitika

1947. ja 1948. aastal ilmus Sartre'ilt hulk esseid kogumikes „Situatsioonid I“ (*Situations I*) ja „Situatsioonid II“ (*Situations II*). „Situatsioonid II“ hõlmab ka populaarseid esseid „Mis on kirjandus? (*Qu'est-ce que la littérature?*)“. Enamik neist tekstidest, kui mitte kõik, olid juba varem kusagil avaldatud.¹¹⁹ Enamasti puudutavad need kirjutised ilukirjandust, kuid ka mõnele filosoofile on tähelepanu pööratud. Aga ka peamiselt ilukirjandusele orienteeritud esseed ei puuduta ainult kirjandust – paljud neist on poolenisti filosoofilised. Seega on paslik ka neile, vähemalt mõnele filosoofiliselt kõnekamale, tähelepanu pöörata, sest need aitavad Sartre'i filosoofia kulgu selgitada ja illustreerida. Näeme, kuidas Sartre'i kirjanduskriitikas võib leida marksistlikke, fenomenoloogilisi ning mõistagi ka eksistentsialistlikke elemente, kusjuures üheks tähtsaimaks motiiviks osutub võitlus inimolu esemestamise vastu.

Hoolimata sellest, et Sartre nimetab „Olemises ja eimiskis“ Marxi filosoofiat halbusklikuks, näitab ta juba oma 1938. aastal kirjutatud eessõnas Paul Nizani raamatule „Konspiratsioon“ selle suhtes sümpaatiat välja. Eriti meeldib talle see, kuidas marksismi kalduv filosoof ja kirjanik Nizan kirjeldab ja analüüsib noorusele omast tarbimisfetiisismi. Noorus on Sartre'i meelest üldse kunstlik, ühiskonnast ja perekonnast liigselt sõltuv, kohustuste ja vastutusega, liigselt minnalaskev ja ebaautentne iga (KE: 32–38).¹²⁰ Mõnevõrra üllatav on näha, et subjekti autentsus või mitteautentsus võib east sõltuda, sest Sartre tol ajal sellest kuigi palju rääkinud. Ta on küll pisut hiljem maininud, et noorus on „abstraktne ja metafüüsiline periood“ (MR: 198).

Ka vabaduse temaatika paelub Sartre'it juba üsna varakult. 1939. aastal avaldatud Francoise Mauriaci proosa tõlgendustes jõuab ta järelduseni, et romaanitegelane peab kindlasti olema vaba, et romaan saaks lugejas üldse mingit huvi tekitada. Sest determineeritud tegelased on etteaimatavad, mehaanilised ja elutud. Mauriaci viga oli tema tegelaste kujutamise meetod – ta kujutas neid justkui jumala igavikuliselt positsioonilt, kõiketeadvalt, ettenägevalt ja fikseerivalt, mistõttu tema tegelased sarnanevad asjadega. Nad pole vabad – neil puudub võime pakkuda üllatusi. Ta kirjeldas neid korraga nii tunnistaja-tegutseja kui kaaslase-pealtvaataja positsioonilt (või: esimese ja kolmanda isiku positsioonilt), aga tulnuks valida üks neist. Täpsemalt: selleks, et lugeja saaks tegelasse empaatiliselt suhtuda, tulnuks valida esimene variant. Mauriaci meetodi ambivalentsus päädis sellega, et tema loodud karakterid osutuvad elututeks ja nukutaolisteks tegelasteks, kes tegutsevad sündmustevaeses ja igavikulises narratiivis (KE: 47–80). „Jumal pole kunstnik ja seda pole ka hr Mauriac“ (KE: 80).

¹¹⁹ „Mis on kirjandus?“ ilmus esmakordselt 1947. aastal Sartre'i kuukirja *Les Temps Modernes* mitmes järjestikkuses numbris.

¹²⁰ Lühend KE viitab inglise keelsele kogumikule „Kriitilised esseed“ (*Critical Essays*).

Selles artiklis on näha, kuidas kirjanduskriitikasse murravad jõuliselt Sartre'i fenomenoloogilised printsiibid; ta näib olevat seisukohal, et ka ilukirjandust viljelevad autorid peaksid neist lähtuma või vähemalt nendega arvestama. Õigemini, tegu pole ainult kitsalt fenomenoloogiasse puutuvate printsiipidega, sest vaadeldav on alati seoses vaatelejaga ka muul juhul. See on universaalne seadus:

Ta [Mauriac], nagu enamik autoreid, on püüdnud ignoreerida seda, et relatiivsuse teooria rakendub täielikult romaani universumile; et tõelises romaanis, nagu Einsteini universumis, pole ruumi privilegeeritud vaatelejale, nagu füüsilises süsteemis pole eksperimenti, mis võimaldab meil avastada, kas süsteem on liikumises või paigal (KE: 79–80).

Kirjaniku positsioon on Sartre'ile probleemiks ka Vladimir Nabokovi puhul. Oma 1939. aastal avaldatud Nabokovi „Meeleheite“ tõlgenduses heidab Sartre Nabokovile ette konstantset reflektiivset positsiooni – surfamist „reflektiivse teadvuse peenes pettuses“ (KE:88) –, mistõttu muutus ka kogu tema kirjandus õpitud kirjanduseks, jäädes paraku tema eelkäijate ja mõjutajate, eelkõige Dostojevski, ahvimise ja jäljendamise tasemele. Sartre spekulereib, et selle põhjuseks võib olla liiga suur lugemus ja kirjaniku juurteta, immigrandi elust tulenev ebakindlus (KE: 87–90).

Autorite filosoofilisi positsioone analüüsides on Sartre kõige halastamatum. Šveitsi kultuurifilosoofi Denis de Rougemonti „Läänemaailma armastust“ analüüsides leiab Sartre, et kirjanik on takerdunud immanentsuse subjektivistlikku illusiooni; ta ei näe, vähemalt mitte piisava selgusega, et armastus ja iha on suunatud transtsendentsele objektile ja iha on üks transtsendeerimise vorm (KE: 100–102). Selgitamata põhjustel esineb essees ka humoorikas torge Heideggeri surma-poole-olemise käsitlese suunas, kuigi võib eeldada, et Rougemont oma teoses sellest mingil määral lähtus: „Lõpuks, kui on tõsi, et inimese autentne olemine on „olemine-surma-poole“, siis peab iga autentse kire ümber olema põrmu maitset“ (KE: 102).

Faulkneri (ja ka Prousti) loomingule on iseloomulik tuleviku puudumine. Tegelasujud käituvad nii, nagu nad ei plaaniski midagi. Lisaks mainitud kirjanikele tegelevad omal moel ajalisuse moonutamisega veel ka Joyce, Woolf, Dos Passos, Gide jt. Aga ajalisuse käsitleses peegeldub nende olemise mõistmine, nende metafüüsika. Näiteks tuleviku puudumine viitab sellele, et inimest nähakse determineeritud olendina ning sellisel juhul ongi ainult minevik tähtis (KE: 104–119). Sartre on Prousti kritiseerinud ka selle eest, et ta nägi tundeid mingitele oma seaduspärasustele alluvate endas-olu tükikestena.

Tavaliselt vastandatakse eksistentsialismile essentsialism; viimase üks klassikaliseim esindaja on kindlasti Aristoteles. Oma 1940. aastal avaldatud Jean Giraudoux' proosa analüüsis väljendab Sartre imestust selle üle, kuidas selline anakronism nagu aristoteliaanlus, mida ta Giraudoux'le omistab, veel eksisteerida saab. Selle järgi seisneb inimese vabadus tema olemuse realiseerimises (KE 122–147). Aga Sartre'i meelest on tegu maailmaga, mis „on maetud juba nelisada aastat“ (KE: 145).

Küll aga pole aegunud Albert Camus looming, sest see liigub eksistentsialismiga üpris sarnastel radadel. Vahel on Camus'd küll eksistentsialistiks peetud (siiski mitte Sartre'i poolt), aga ta ise ei soovinud taolisele klassifitseerimisele alluda. Kindlasti on üheks Camus' kõige „eksistentsialistlikumaks“ tööks „Sisyphose müüt“, sest see tegeleb mitmete, muuseas ka Sartre'i eksistentsialismile oluliste teemadega, näiteks absurdiga. Sarnast vaimu kannab kahtlemata ka „Võõras“, mida Sartre oma 1943. aastal kirjutatud essees analüüsib.

Lahates Camus' „absurdi“ mõistet, mida too „Sisyphose müüdis“ eksplitseerib, jõuab Sartre järeldusele, et Camus' jaoks on absurdne inimese suhe maailmaga; see on lõhe inimeste ootuste ja maailma vahel, kuigi eraldi võetuna need kaks läbinisti absurdsed ei ole. Inimene sünnib juhuslikku maailma, pingutab ja siis sureb; surm muudab kõik tema püüdlused mõttetuks. Selles tõdemuses pole midagi väga uut – taolise pessimismiga tuli välja juba näiteks Blaise Pascal.¹²¹ Kuigi Camus viitab vahel ka Kierkagaardile, Jaspersile ja Heideggerile, ei saavat ta neist Sartre'i hinnangul piisavalt hästi aru (KE: 149–152).

Inimese ja maailma vastasseisus seikleb ka „Võõra“ kangelane. *Homo absurdusele* on omane põhjendamatu kirk absurdi vastu: hoolimata sellest, et kõik on mõttetu, valib ta ikkagi enesetapu asemel elamise, kuigi surma seisukohalt on kokkuvõttes kõik kogemused ja valikud võrdsed – võrdselt mõttetud. Absurdi tunne, mitte aga niivõrd ratsionaalselt välja arendatud absurdi mõiste,¹²² saadavad kangelast kõikjal. Samas aitab ainult tundest lähtumine absurdi kujutamisele kaasa. Kuid Camus, rääkides absurdist, tegelikult vaikib, sest ta ei selgita piisavalt selle filosoofilisi tagamaid. Ta loob narratiivi kogemuse tähenduslike seoste, näiteks kausaalsuse välja jätmise kaudu; ta kirjeldab ja analüüsib üksteisega vähe seotud, kuid kronoloogiliselt järgnevaid temporaalseid ühikuid ja eneseküllaseid meelelisi impressioone, mis asetsevad inertsetena justkui muutumatus igavikus. Siiski leiab teose lõpuks iga detail narratiivi struktuuris oma vältimatu koha, kuid seda alles hiljem, kui absurdset kulgemist on juba piisavalt põhjalikult kujutatud (KE: 154–180).

Kuigi Sartre seda väga selgelt ei ütle, võib tema kriitikast aimata, et igapäevakogemuses absurdi tavaliselt ei esine. Selleks, et inimelu mõttetuna kujutada, on vaja plaanipärast meetoodilist pingutust, mida Camus kahtlemata briljantselt valdas. Absurdikogemus on Sartre'i arvates harv, kuid kindlasti märkimisväärne kogemus, nagu seda võis ka „Livelduses“ näha. Sartre ei nõustuks Camus'ga ka olemise (kui endas-olu) absurdsuse osas – olemine ei saa olla „mingil määral“ absurdne, nagu Camus näib arvavat. Ta kas on või ei ole seda, st ta kas on iseenda aluseks või ei, ta kas on iseenesest plaanipärane ja mõttekas või ei ole, ta kas loob iseennast, vastavalt oma eesmärkidele, või ei loo. Francis Jeanson on täheldanud, et kui Camus asetab absurdi inimolemise poolele, siis Sartre näeb seda olemises endas (vt Jeanson 1980: 65).

¹²¹ Sartre'i arvates on Pascal ka ajaloos esimene filosoof, kelle järgi eksistents eelneb olemusele (KE: 229).

¹²² Absurdi mõistega tegeleb pigem „Sisyphose müüt“.

Sartre pole alati läbinisti kriitiline: kuigi ta ei nõustu alati näiteks ka Blanchot või Kafka filosoofiliste seisukohtadega, pole ta nende, eriti Kafka, keda ta kõigi aegade parimaks kirjanikuks peab,¹²³ tunnustamisega kitsi. Mõlemad kujutavad väga veenvalt fantastilist ja peapeale pööratud instrument-inimeste jaburat maailma (KE: 185–218). Üldiselt suhtub ta austusega ka Camus' loomingusse; nii Kafka kui Camus' loomingu teeb suureks eelkõige nende kordumatu stiil. Aga stiil on seotud nii eesmärkidega, mida autor soovib saavutada, kui ka filosoofiliste seisukohtadega – suurustlev, ilutsev, ülespuhutud, arhailine, paljusõnaline, spasmliline jne stiil on midagi, mida näiteks esseistikas Sartre'i arvates palju kasutatakse ning mis muudab ka sõnumi hämaraks. Seda heidab Sartre ette näiteks Georges Bataille'le, kuigi tema puhul on küsitav isegi see, kas ja kuivõrd ta lugejaga üldse kommunikeeruda soovis ja kuivõrd ta seda võimalikuks pidas (vt KE: 219–233).

Lisaks juba nimetatud puudusele: „Stsientism on ühtlasi see, mis moonutab kogu Bataille'i mõtte terviku“ (KE: 240). Sartre on oma 1943. aastal kirjutatud arvustuses vägagi teadlik teadusliku maailmaseletuse piiratusest: „Ja tõesti, selleks, et seda omaks võtta, peame me kinnitama objekti (Looduse) eelnevust subjekti suhtes; me peame algusest peale asetama end väljapoole seesmist kogemust – ainsat kogemust, mis meil on. Me peame aktsepteerima teaduse väärtust kui põhieeldust“ (KE: 241). Fenomenoloogile selline eeldus mõistagi ei sobi. Küll aga sobis see kahetsusväärse kombel omal ajal Nietzschele, kes oli darvinismist tuntavalt mõjutatud, ja ka Bataille'le, kes Nietzsche oma eeskujuks pidas.

Teadus lahustab indiviidid nähtumusteks, uurides neid ainult väljastpoolt kui objekte. Sedasama teeb ta oma analüüsi käigus ka ajaga – ka aeg on eraldatud hetkede kogum. Nii teeb ka Bataille. Hoolimata sellest, et tema üheks eesmärgiks on kirjeldada „seesmist kogemust“, kus eraldiseisvaid hetki justkui antud ei ole. Sellest ka vastuolud: teadvust kirjeldatakse ühelt poolt kui osakestest koosnevat asja, kuid samal ajal veidralt kõikehõlmavana, kui midagi, millest kogemus lähtub. Teadvust nähakse ühelt poolt teadusliku, st tõenäolise teadmise vaatepunktist, kuid samas on selge, et teadvuse transtsendeeriv olemisviis on igasuguse kogemuse tõsikindlaks aluseks. Bataille kasutab vahel küll eksistentsialistlikku sõnavara ning viitab ka Jaspersile ja Heideggerile, aga seda kaootiliselt ja kummastki õieti aru saamata. Samas võib ka arvata, et vastuolulised mõttekäigud on lihtsalt üks Bataille enda valitud, mitteanalüütilise ja emotsionaalse stiili väljendus. „Koos Bataille'ga jääme me täielikult musta maagia reaalsusesse“ (KE: 265). Jaspersi ja kristluse mõjudega emotsionaalne müstilisus korreleerub Bataille esseistikas kummalisel viisil stsientsimiga (KE: 241–286).

Inimese patoloogilisest kalduvusest end järjekindlalt asjana tõlgendada ei saa kuidagi mööda vaadata. Isegi poeedid ei jää sellest haigusest puutumata – Sartre heidab seda oma 1944. aastal kirjutatud arvustuses ette ka Francis Ponge'i luulele. Luuletaja saab küll materialismist ja teaduslikest eelarvamustest lähtudes luua

¹²³ Sartre'i üks suuri lemmikuid oli ka Stendhal (Flynn 2014: 146).

teatava ühtsustunde, mis inimest loodusega seob, sest pole ju ka inimene muud kui kogum elementaarosakesi, nagu kõik looduses eksisteeriv, aga sellega eiratakse teadvuse dimensiooni (vt KE: 444–457).

Teaduslikul maailmapildil tuginev empiiriline realism leiab äramärkimist ka seoses Jules Renardi loominguga: „Nüüd, realisti olemus on see, et ta ei tegutse. Ta mõtiskleb, sest ta tahab reaalsust portreerida sellisena, nagu see on, või teisisõnu, nagu see ilmneb erapooletule vaatlejale. Ta peab – ja see on kirjandus-inimese kohustus – end *neutraliseerima*“ (KE: 492). Selles tähenduses Sartre end realistiks ei pea – kirjanik ei pea mitte vaatlema, vaid looma ja tegutsema. Loomine ongi tegutsemine. Aga vähemalt luule loomine toimub siis, kui „(...) eitatakse reaalsuse teadusliku interpretatsiooni preeminentsust ja käsitletakse kõiki interpretatsioonide süsteeme absoluutselt võrdsena“ (KE: 488–489).

13.2 Kirjanik, situatsioon ja vabadus

1945. aastal oma kuukirja esitluses (*Présentation des Temps modernes*) kõneleb Sartre: „Inimene pole rohkemat kui situatsioon; tööline pole *vaba* mõtlema ja tundma nagu kodanlane“ (Sartre 1988: 264). Siiski ei saa indiviidi täielikult tema sotsiaalsele klassile (või rahvusele) taandada; ta on paradoksaalsel kombel ettearvamatu ja „eimidagi muud kui tema vabadus“ (Sartre 1988: 264). Sartre külvab segadust edasi: „Aga inimene ei eksisteeri samal viisil kui puu ja kivid: ta peab *tegema* end tööliseks. Kuigi ta on täielikult tingitud oma klassi, palga ja töö loomuse poolt, tingitud isegi oma mõtetes ja tunnetes, on sellegi poolest tema otsustada tema ja tema kaaslaste olukorra tähendus“ (samas: 265).

Kui see pole vastuoluline, siis pole vastuolusid olemas. Sartre on eelnevates teostes ise väga põhjalikult selgitanud, et on ainult kaks võimalust – kas inimese mõtted/tunded kui teadvuse olemise viisid on täielikult vabad või täielikult tingitud; vahepealset olukorda eksisteerida ei saa. Jutt on ontoloogilisest vabadusest, mitte praktilisest – viimase kohta mainib Sartre, et mõnikord on valida sisuliselt ainult elu ja surma vahel ja seega ontoloogiliselt juba vaba inimene on see, kes tuleb vabastada, suurendades valikuvõimaluste arvu (vt Sartre 1988: 265). Ontoloogiline ja praktiline vabadus on siin essee teravalt eristatud, isegi vastandatud. Vahetult pärast sõda on sedalaadi vastuolud Sartre'i mõtlemises kõige märgatavamad. Ontoloogiline vabadus paistab oma sisu kaotavat: kui minu mõtted ja tunded on tingitud, siis kuidas ma saan vabalt otsustada oma olukorra tähenduse üle?

Kirjanikest on kõige vastutustundlikumad need, kes kirjutavad oma kaasaegsetele kaasaegsete keeles, aidates kaasa sotsiaalse olukorra paranemisele ning suurendades vabaduse määra, kuigi sellist kohustust ei saa neile peale suruda. Sartre arvab ka oma 1945. aastal kirjutatud artiklis „Kirjanduse riigistamine“ et vastutuse võtmist peaks inimene/kirjanik ka ise tahtma.¹²⁴ Kirjanike vastutus ja ülesanne on inimestele nende endi vabaduse tutvustamine (Sartre 1988: 286).

¹²⁴ Kuigi tekstis ei ilmne, kust selline tahe peaks pärinema.

Ontoloogiline vabadus on justkui potentsiaalsus, mis ootab avamist ja avastamist ning mille nimel kirjanikud peaksid töötama.

Vabaduse temaatikat lahkab Sartre ka 1946. aastal avaldatud essees „Kartesiaanlik vabadus“ (*La liberté cartésienne*). Sartre'i interpretatsioonis on Descartes'i järgi mõte vaba, sest see võib otsustada nii või teisiti, öelda „jah“ või „ei“. Vabadus on autonoomsus, sõltumatus olemisest, ning sellisena on see negatiivne vabadus. See on lahutatud võimest midagi produtseerida ja mingeid eesmärgi saavutada (positiivsest vabadusest), kuid ka negatiivsel vabadusel on oma mõju ja efektiivsus – see saab valida omale suuna (mõte saab valida, mida mõelda jne). Siiski on Descartes'i jaoks vabadus mõnes osas passiivne, sest olemused (asjade tähendused), millest mõelda ja nendevahelised seosed on eelnevalt jumala poolt paika pandud. Seega paradoksaalsel kombel jumal siiski mõjutab vabadust. Täpsemalt: Descartes'i jumalakäsitlus on põhjuseks, miks tema kirjeldatud negatiivne vabadus osutus teatud määral jõuetuks, ebaefektiivseks ja mitteproduktiivseks, kui see sattus „igaveste tõdede“ maailma (igavesi tõdesi ei saa eitada), sest vabaduse produktiivsem ja konstitueerivam osa projitseeriti jumalale (KE: 498–532).

Ka Sartre'i enda ontoloogilise vabaduse käsitlus lähtub just nimelt eeskätt Descartes'i avastustest, täpsemalt vabaduse autonoomsest poolest. Nägime, et ka „Kriitiliste esseede“ läbivaimaks teemaks on vabadus, või täpsemalt: vabaduse ignoreerimine või mittemõistmine erinevate autorite puhul, mis on tihti seotud inimolemise esemestamise ja naiivse teadusoptimismiga. Thomas Busch leiab, et essee kartesiaanlikust vabadusest on üks esimesi, kus „asjade jõud“ tasapisi sisse hiilib, sest Descartes'i vabadusekäsitluse dogmaatilisus on tingitud Sartre'i hinnangul Descartes'i mõjutanud ajastust (vt Busch 1990: 1–2). Võiks mainida, et jõuetu negatiivse vabaduse kontseptsiooni kritiseerimisega tegeles ka samal aastal ilmunud „Materialism ja revolutsioon“ ning vastav toonimuutus on tajutav ka „Antisemiidis ja juudis“, kus metafüüsilise vabaduse problematika osutus teisejärguliseks. Üldist ja konkreetset vabadust eristas Sartre ka „Eksistentsialism on humanismis“ ning jahmatava tõdemusega, et mainitud negatiivne vabadus pole piisavaks tingimuseks, et mõnda inimgruppi (töölisi) vabaks nimetada, tuleb lagedale *Présentation des Temps modernes*.

Positiivse, ühiskondliku vabaduse määra suurendamine sai Sartre'ile pärast sõda üheks tähtsaimaks eesmärgiks. Vastava sisu ja intentsiooniga artikleid ilmus tema poolt välja antavas 1945. aastal loodud kuukirjas *Les Temps modernes* suurel hulgal. Sel ajal töötas ta välja ka kirjandusliku osavõtu (*littérature engagée*) kontseptsiooni, mille ta oma 1947. aastal avaldatud programmilises essees „Mis on kirjandus?“ kokku võtab. See käsitleb küsimusi, mis on kirjandus ja mis see olla võiks või peaks olema; seda võib muuseas näha ka teatava vastureaktsioonina tollal (juba pikka aega tagasi alguse saanud) Prantsusmaal valitsenud suundumusele teha kunsti ainult kunsti pärast.

Proosakirjandus on üks eesmärgipärane maailma avamise viis: „Seega, kõneldes avan ma situatsiooni just selle intentsiooniga seda muuta; ma avan

selle endale ja teistele *selleks, et* seda muuta“ (Sartre 1988: 37).¹²⁵ Kirjanik ütleb kellelegi midagi, tal on sõnum, ja tema kõnelemine ise juba ongi tähendustest tulvil maailma muutmine. „Kunsti loomise üks põhimotiive on kindlasti vajadus tunde järele, et me oleme maailma suhtes tähtsad“ (samas: 48–49), erinevalt näiteks lihtsast pertseptsioonist, mille puhul on tähtis eelkõige objekt, mitte niivõrd loov subjekt. Kunstnik-kirjanik aga visandab, projitseerib, loob oma maailma, kasutades sõnu, mis on meid imaginaarse maailmaga siduvad „transsendentsi rajad“ (samas: 54), teed meie tundeid piiritleva kujutlusmaailma juurde.

Kirjandusteos on suunatud vabale lugejale – ka lugejalt eeldatakse imaginaarse maailma loomist, usalduslikku sisenemist kollektiivsesse unenäosse –, see on vabadusele suunatud vaba akti väljendus ja sellisena suuremeelne kingitus lugejale, kellelt kaasloomet eeldatakse (Sartre 1988: 51–67). Suuremeelsuse temaatikaga tegeleb Sartre põhjalikumalt oma eetiliste küsimustega seotud raamatus, mida ta umbes samal ajal kirjutas. Seda käsitleme hiljem.

Niisiis, kirjanik, nagu tegelikult iga inimene, loob ja avab olemist samaaegselt. Sellega kaasneb teatav vabaduse tunnetamine, või õigemini: vabadus on kirjutamise eeldus ja põhiteema. Ilukirjandus on loomult demokraatlik nähtus: „Keegi ei kirjuta orjadele“ (Sartre 1988: 69). Samas on kõikvõimalikud vabaduse ja situatsiooni eest põgenemise trikid tuntud ka kirjanikele – on ju inimesed nemadki. Manipuleerimine pole kaugeltki harv nähtus: lihtne on põgeneda tülika situatsiooni ees igavikku abstraktsete ja universaalsete tõdedeväärtuste valda, mugav on eirata sotsiaalsete klasside ja rõhumise olemasolu, kerge on langeda odava populaarsuse ohvriks või hakata kirjutama-arvama seda, mida mingi inimgrupp ootab, kaitsma dogmasid jne. Ideaalsel juhul aga esindab kirjanik kõiki ja kirjutab kõigile, olles ühiskonna südametunnistus, mitte aga näiteks ainult kõrgklassi tõekspidamisi peegeldav moraalitseja või ajaloota elu ja situatsiooni eest põgeneja. Kirjanikul on, või vähemalt peaks olema, eelkõige vabastaja roll. Aga mingi sotsiaalne roll on tal igal juhul, ka siis, kui ta on ainult romaanikirjanik, mitte esseist. Siis väljendab ta oma suhtumist ja tõekspidamisi tegelaste, narratiivi ja romaanis kujutatud miljöo kaudu (samas: 70–133).

Kuna vabadus on alati situatsioonis, siis on kirjanik selle situatsiooni väljendaja. Situatsioon määrab, mida ta saab teha ja mida mitte. „Lühidalt, *tegelik* kirjandus saab oma *olemuse* täielikult realiseerida vaid klassideta ühiskonnas“ (Sartre 1988: 137). Siis saavad kirjanik ja lugeja üksteisest paremini aru ja kirjanik ei kirjuta paratamatult ainult ühele inimgrupile, nagu klassidega ühiskonnas vältimatult juhtub. Ja sellisel juhul on kirjaniku kirjutamisest ja uute visandite loomisest rohkem ka kasu – ühiskond saab situatsiooni muutmiseks midagi realselt ette võtta. Sartre mõõnab, et nimetatud ühiskondlik kord, dünaamiline

¹²⁵ Luule sarnaneb pigem maalikunstile – see ei ava, erinevalt proosast, maailma selleks, et seda muuta. See ei viita maailmale, vaid loob eneseküllase luule-objekti, omalaadse mikrokosmose. Luuletaja ei kasuta keelt mitte niivõrd kui vahendeid ja märke, vaid näeb sõnu endid tähenduslike asjadena (Sartre 1988: 28–34). Hiljem arvab Sartre, et ka ühiskondlikult osavõtlik luule on võimalik.

„permanentne revolutsioon“, kus subjektiivsus võidutseb sotsiaalse olemise inertsuse üle, on antud hetkel siiski utoopiline (samas: 137–140).

Situatsioon kogu oma raskuses andis endast nii Sartre'ile kui ka tema generatsiooni kuuluvaile kirjanikele jõuliselt märku sõjakogemuses, mistõttu võib aru saada, miks nad kujutavad oma teostes tihti ekstreemseid situatsioone ning kalduvad inimese ajaloolist olemist metafüüsiliste kategooriate abil analüüsima. Võib-olla andis rusuv teadlikkus oma situatsioonist ka teatava tõuke fenomenoloogilise suhtumise suunas – kirjanikud ei püüdnud enam midagi uurida ja kujutada jumalikult positsioonilt, vaid konkreetsetes olukorras oleva inimese lähtepunktist. Aga kokkuvõttes on kõigil kirjanikel üks ja ainus teema – vabadus. Sartre'i meelest pole positiivne ja konstruktiivne vabadus kunagi olnud nii põhjalikult võõrandatud kui tema eluajal. Võõrandumine tähendab nii seda, et töölised on võõrandunud oma tööst (ja kirjanik oma loomingust), aga ka seda, et inimesed on põhiosas võimetud oma situatsiooni üle otsustama (Sartre 1988: 174–192). Aga nad peavad vähemalt üritama: „Kui sa ei ütle midagi, siis oled sa paratamatult sõja jätkumise poolt, inimene on alati vastutav selle eest, mida ta ei püüa vältida“ (samas: 232). Ja: „Aga kui pertseptsioon on ise tegevus, kui meil on vaja näidata maailma selle võimaliku muutuse perspektiividest, siis peame sellel fatalismi ajastul avama lugejale tema jõu igal konkreetset juhul, tehes või mitte-tehes, lühidalt, tegutsedes“ (samas: 234). Inimene, ka kirjanik, on end valiv ja tegutsev *praxis* (samas: 194–196). Kirjutamine on alati mingisuguse positsiooni võtmine ja seisukoha aktsepteerimine, valik, tegu.

Siin on näha, kui laialt mõistab Sartre tegu ja tegutsemist – inimeses pole midagi, mida ei saa kirjeldada kui „tegu“. „Vastutuse võtmise“ all peab ta silmas seda, et persoon teeb antud situatsioonis piisavalt, et oma olukorda muuta. Siiski ei saa ette ära öelda, millal on tegutsetud „piisavalt“ – ka selle üle otsustamise vastutus asetseb subjektide õlgadel. „Olemise ja eimiskiga“ võrreldes on Sartre oma positsiooni muutnud – ta ütleb, et inimesed on „(...) korraka nii ohvrid kui ka kõige eest vastutavad“ (Sartre 1988: 234). Lisaks kirjeldab ta samal leheküljel oma aega kui „fatalistlikku“, mis tähendab, et ohvriks olemise konstant on tema ajal eriti suur.

Poliitiliselt seotud kirjandusega tegeleb ka järgmisel, 1948. aastal ühe luuleantoloogia tarbeks kirjutatud essee „Must Orpheus“,¹²⁶ mis keskendub mustanahaliste positsioonile ja seosele kirjandusega Sartre'i kaasajal. Mustanahalised on olnud kogu ajaloo vältel teatud määral juutidele sarnases olukorras: nad on tihti pidanud olema subjektsusest ilma jäetud objektidena Teise pilgu all, (oma päritolu ja/või lihtsalt kapitalistliku elajaliku süsteemi tõttu) rõhutatud jne, kuid erinevalt juudist ei saa neeger teeselda, et ta ei ole neeger.¹²⁷ Mustanahalistel tuleb olla julgelt need, kes nad on, saada eneseteadlikuks ja hakata kõigepealt ise end normaalseks inimeseks pidama (kuigi vaevaliselt on see juba toimunud ja toimumas, seda võib näha näiteks nende luules), sest erinevalt valgest töölisest, kelle puhul taolist probleemi ei teki, on mõne arvates isegi see ikka veel

¹²⁶ See avaldati hiljem kogumikus „Situatsioonid III“.

¹²⁷ Sartre kasutab mõlemaid sõnu, nii „neegrit“ kui „mustanahalist“.

kahtluse all. Tööliste hulka, erinevalt juudist, musta nahaga inimene enamasti aga kuulub, seda juba nahavärvi tõttu. Samal ajal vajab nende unikaalne subjektiivsus väljendamist, nende anded avastamist ja keeled kasutamist, sest kodanlasest rõhuja keelt kõnelda pole neile kuigi soovitatav, kuna see sisaldab valdavalt kristlusest pärit mustale värvusele ebasoodsaid konnotatsioone ja anakronisme (must-pimedus-kurjus-teadmatuse jms) ja rõhujate mõttemaailma, mis nivelleerib mustanahalistele omase elutunnetuse (Sartre 1988: 291–306). Sartre ütleb neegri kohta: „Talle näib, et Põhjamaine Vaim varastab temalt tema ideed (...)“ (samas: 302). Poeesia on vabastava ja revolutsioonilise iseloomuga just sellepärast, et see saab lõhkuda ja lõhub juba välja kujunenud tähendusi, hierarhiaid ja seoseid, luues uusi. „Mis on kirjanduse?“ ja „Musta Orpheuse“ vahe seisneb selles, et viimases näeb Sartre ühiskondlikult osavõtliku luule võimalust.

Kas võib oletada, et eksisteerib mingisugune põhja- ja lõunamaine loomus või vähemalt temperament? Sartre räägib (Sartre 1988: 307–313) nii „mustast südamest“ kui ka objektiivsest ja subjektiivsest „neegrilisusest“: kui objektiivne neegrilisus hõlmab endas mustanahaliste kultuuri kõige laiemas mõttes, siis viimast on eurooplasel raske hoomata. Kui aga siiski proovida, siis Sartre'i meelest on see „pigem teatud afektiivne suhtumine maailma“ (samas: 314), „arusaamine instinktiivse kongeniaalsuse kaudu“ (samas: 316), mis väljendab loodustlähedast, traditsioonilist ja tihti põllumajandusega seotud elulaadi ja -tunnetust, mida Sartre pisut romantiseerib: „(...) neegrilisus on, olemuselt, Poeesia“ (samas: 330); ja nende luule on „kaasajal ainuke suur revolutsiooniline luule“ (samas: 294), mida valge tööliklassi seas naljalt ei kohta, sest nende suhtumine on nende tausta tõttu instrumentaalsem ja kalkuleerivam.

Kirjaniku või kellegi teise loomupärasesse andekusse Sartre ei usu; ta ei usu isegi kaasasündinud kalduvusse kirjutada. Selle, kas keegi otsustab kirjutada või mitte, määrab situatsioon. Ühes 1950. aastal ilmunud essees ütleb Sartre: „Pole olemas loo jutustamise annet: on olemas vajadus maailm virtuaalselt hävitada, sest selles näib võimatu elada“ (Sartre 1974: 199). Kui nii, siis on mõistetav, miks Sartre peab vajalikuks kirjanikud tagasi situatsiooni ja maailma kutsuda – nende tegevus lähtub sageli eskapistlikest motiividest. Aga see eskapism on seotud „fataalse“ ja vabadust alla suruva ajastuga.

Nii maalikunst, kirjandus ja isegi muusika peegeldavad teataval määral ühiskonnas valitsevaid konflikte ja domineerivaid (st domineeriva klassi, nn eliidi) väärtusi, esteetilisi ideaale ja kunstilisi norme. See kehtib nii kodanluse kui proletariaadi puhul: ka töölisel on mõjutatud rõhuva klassi väärtustest ning need väärtused määravad omakorda näiteks selle, millist muusikat on töölisel sobilik kuulata ja millist mitte. Kunst on Sartre'i arvates alati revolutsiooniline ja olukorrale vastanduv: kui situatsioon on revolutsiooniline, siis on kunst (laiemas mõttes) alalhoidlik ja vastupidi. Loomulikult käib see eelkõige sotsiaalselt seotud (*engagement*) kunsti ja eeskätt kirjanduse kohta (mis viitab juba loomu poolest endast väljapoole), aga Sartre'i meelest on teataval määral võimalik näiteks ka ühiskondlikele probleemidele reageeriv muusika (Sartre

2009: 15–44).¹²⁸ Nõnda mõtiskleb ta 1950. aastal ilmunud essees „Kunstnik ja tema südametunnistus“. Selles kajastub tema üleskutse „olla rohkem situatsioonis“ ja tema osavõtu eetika, aga ka arusaam, mis teda hiljem ka „Pühak Genet“ kirjutamise ajal saatis: looming on olemise derealisatsioon, sellest põgenemine ja selle vastu mäslemine, omamoodi kurjuse, aga ka vabaduse ala.

Nägime, et Sartre võitleb mitmel rindel: ta kritiseerib teaduslik-tehnilist esemestavat suhtumist inimestesse metafüüsilises plaanis (ja seda isegi luuletajate puhul) ning samasugust, inimest instrumendina käsitlevat suhtumist sotsiaalsel väljal. Vabadus on Sartre'ile vastuoluline nähtus alates 1945. aastast, kui vabadust hakkas varjutama subjekti paigutine teadmatus tema enda vabadusest, millega seoses kerkis esile kirjanike roll neile seda vabadust avada ja tutvustada. Kirjanik, nagu iga inimenegi, peaks olema sotsiaalselt ja poliitliselt aktiivne ja osavõtlik, sest ainult nõnda saab suurendada üleüldist vabaduse määra. „Sidumus“ (*engagement*) on Sartre'i termin autentse sotsiaalse ja poliitilise tegevuse kohta.¹²⁹ Mida rohkem sõltub inimese vabadus ja kogu tema olemine ümbritsevast keskkonnast ja sotsiaalsetest klassidest, seda teravam on vajadus sidumuse järele.

¹²⁸ Seda aga eelkõige siis, kui muusika kas sisaldab sõnu või on kuidagi teisiti sõnadega seotud (kommenteeritud vms).

¹²⁹ „Autentsus“ on siiski laiem mõiste kui „sidumus“, sest see kätkeb endas ka subjekti suhet iseendasse ja maailma üldisemalt. Samas pole ka sidumus ainult autentsuse eetika, vaid sisaldab endas ka poliitilist tegevust jms.

14. „MÄRKMEERAAMATUD EETIKAST“ (1947–1948)

14.1 Eetika ja väärtused

„Märkmeraamatud eetikast“ (*Cahiers pour une morale*) on kirjutatud aastatel 1947–1948. Sartre'i eluajal jäid märkmed koherentseks tervikuks korrastamata ja ka avaldamata; need ilmusid esimest korda alles 1983. aastal. Tegu on pisut kaootilise ja fragmentaarse materjaliga, kus Sartre üritab luua eetika süsteemi või vähemalt teatavat visandit sellest. Seda plaanis ta teha juba „Olemise ja eimiski“ kirjutamise ajal. Märkmed on sartroloogidele huvitavaks ja pea ammen-damatuks uurimismaterjaliks, eriti neile, kes keskenduvad tema ajalookäsit-lusele ja hilisemale filosoofiale, sest siin hakkab Sartre välja töötama mõisteid ja kontseptsioone, mis hiljem keskseks osutuvad. Kuna märkmed jäid Sartre'i eluajal avaldamata ja tervikuks kujundamata, tuleb sellesse materjali suhtuda teatud reservatsiooniga ning põhjanevate üldistuste ja järeldustega mitte rutata.

Hoolimata sellest, et Sartre hakkab hilisemas eas arvama, et individualistlik eetika on kasutu ja jõuetu (vt Gerassi 2009: 120–121), võib tema puhul ikkagi teatud eetikast, või pigem eetikatest, rääkida. Seda on üsna palju ka tehtud, kuigi mõnikord pole autorid veendunud, kuivõrd eksistentsialistlik eetika, vähe-malt terviklikul ja struktureeritud kujul, üldse võimalik on ja milles see täpselt seisneb.¹³⁰ Sartre'i eetika detailne uurimine meid ei huvita, kuid kindlasti tuleb tähelepanelikkusega suhtuda tema subjektiivsuse võimalikele modifikat-sioonidele ja täiendustele selles teoses. Kuna inimene on eetilise olend – ta tahab head ja loob väärtusi, – siis kuulub ka eetika subjekti struktuuri.

Sartre'i eetika alus on pealtnäha üsna lihtne – eksistents ja valik eelnevad moraalsetele kategooriatele. Moraal ja eetika nende endi pärast on mõttetus: „Moraalsus peab end ületama eesmärgi suunas, mis pole ta ise. Anna janusele juua mitte sellepärast, et anda talle midagi selleks, et olla hea, vaid selleks, et ta oma janu jagu saaks (...). See peab olema maailma, mitte enda valik“ (ME: 3). Lisaks: „Moraalsus pole essentsiaalne, kuna see on subjektiivsus; objekt on essentsiaalne“ (ME: 4). Ja: „Kui sa otsid autentsust autentsuse pärast, pole sa enam autentne“ (ME: 4). Moraalsete valikute juures on tähtis eelreflektiivne valik, sest reflekteerivale teadvusele on iseloomulik soov midagi olla, seega ka soov olla moraalne (autentne). Refleksioon püüab konstitueerida objektina sub-jekti, kuigi see pole moraalse käitumise seisukohalt tegelikult oluline. Samas ütleb Sartre (ME: 4), et refleksiooni eelis moraalse käitumise juures on see, et ta saab lahti halvast usust. Seega on moraali puhul teataval määral olulised mõle-mad – nii eelreflektiivne kui reflektiivne teadvus.

¹³⁰ Vt näit Thomas C. Andersoni *Sartre's two Ethics* (1993) või Francis Jeanson'i *Sartre and the Problem of Morality*. (1980). Sartre'i märkmed korreleeruvad Simone de Beauvoir' eksis-tentsialistlikku eetikat käsitleva teosega *Pour une morale de l'ambiguïté* (1947). Eeldatavasti mõjutasid Sartre ja Beauvoir selles osas teineteist; seda arvab ka märkmete tõlkija David Pellauer (Pellauer 1992: xii).

Eetiline käitumine on ühelt poolt subjektiivne valik, aga teiselt poolt ajalooline sündmus. Erinevalt varasemast räägib Sartre siin teoses ajaloost üsna palju (see teema jääb käesolevast tööst siiski välja). Eetikal on oma subjektiivne ja objektiivne, intentsioone arvestav ja resultaadile suunatud pool. Objektiivsus on seotud teistega – Teisel on selle juurde ligipääs. Maailm on objektiivne siis, kui see on teiste poolt nähtud. Mina olen samuti sellisel juhul objektiivne; aga kui teine inimene mind objektiks teeb, siis juhtub tihti nii, et ta surub mind alla,¹³¹ pressides mulle oma „objektiivseid“ väärtusi peale. Paraku on ühiskonna eetiliseks muutumine võimalik ainult siis, kui ühiskondlik kord muutub ja allasurumine kaob. Eetika on võimalik juhul, kui kõik on eetilised, mistõttu on eetikaga tegelemine parajalt absurdne, ent eesmäärke visandavana siiski vajalik ettevõtmine. Väärtustesse puutuvalt: mida rohkem mingi väärtus teistele vabadust võimaldab, seda väärtuslikum see on. Seetõttu võib ütelda, et üks kõige tähtsam väärtus on suuremeelsus, lahke teise vabaduse aktsepteerimine (ME: 7–9). „Olemises ja eimiskis“ aga oli suuremeelsus veel üks domineerimise vorme.

Kuidas on lood puhta refleksiooniga? Puhas refleksioon lähtub vältimatult ebapuhtast refleksioonist (mitte vastupidi, nagu varem), mis omakorda saab alguse eelreflektiivse teadvuse „ebapuhtast“ soovist midagi olla. Ma võin küll enda jaoks end oma objektsusest puhastada, aga ma ei saa selle abil lahti objektsusest, mis ma olen teistele, sest see sõltub teistest. Aga minu puhas refleksioon, kui see peaks õnnestuma, kutsub esile muutuse minu suhtumises teistesse (ma soovin, et ka teised oleksid vabad), maailma (ma ei püüa vältida tõde), kehasse (faktilisuse aktsepteerimine) ning minu subjektiivsusesse (mis soovib egost puhastada) (vt ME: 11–12). Ka Thomas Busch (Busch 1990: 36) märgib, et kui „Olemises ja eimiski“ põhjal võis arvata, et ebapuhtale refleksioonile eelneb puhas refleksioon, siis nüüd on asi selles osas vastupidi: ei eelne.

Teise pilk on midagi, millega ei anna manipuleerida. „Olemine ja eimiski“ jättis selleks veel võimaluse – ma sain mingil määral enda jaoks otsustada, kui-võrd ja millisel moel ma olen endale kui teiste-jaoks. Situatsioon on märkme-raamatutes määrava tähtsusega – ebaeetilises situatsioonis lihtsalt ei saa eetiline olla. Ja abstraktsel moraaliil pole mingit tähtsust: „Eetika on tegutsemise teooria“ (ME: 17).¹³² Moraalse võitluse ala on konkreetne situatsioon, mitte privaatne refleksioon või abstraktsed normid. „Eetika on definitsiooni järgi abstraktne fakt. See on eesmärk, mille inimene endale annab, kui eesmärki ei ole. See on üks teatud teiste kohtlemise viis, kui pole muud suhet teistega peale ontoloogilise seose“ (ME: 103). Vähemalt universaalne eetika on juba definitsiooni järgi ebaõnnestunud. „Eetika *täna* peab olema revolutsiooniline sotsialistlik eetika“ (ME: 13).

¹³¹ Allasurumine on üks võõrandamise vorme. Võõrandamisel on oma muutumatu ontoloogiline alus ja seda pole võimalik täielikult vältida, aga allasurumine peaks olema ületatav probleem. Võõrandamine toimub näiteks siis, kui teise vabadus sõltub täiesti minu omast, aga teine seda ise ei tea. Näiteks, kui ma juhin teise inimese pahatahtlikult teele, kus ta võib auku kukkuda. Tema rajavalik on sellisel juhul võõrandatud – ta ei tea, mille vahel ta tegelikult valib (vt ME: 338).

¹³² „Tegutsemine on loomine. Maailma, enda ja inimese loomine“ (ME: 122).

Nagu juba mainitud, on tähtsaimaks väärtuseks suuremeelsus. „Olemises ja eimiskis“ autentset olemist-teiste-jaoks ei kirjeldata. Siin aga kujutab Sartre üht selle aspekti nõnda:

See [suuremeelsus] nõuab vabadust just tõelise vabaduse *nimel*. See tähendab, et ta tunnustab vabadust just selle fakti kaudu, et ta on suunatud vabadusele, ja faktiga, et eesmärk, mida ta püstitab, on allutatud vabaduse enda tunnustamisele vabana. Ma püstitan eesmärgi, *seega see* defineerib vabaduse (kuna see on loomuse negatsioon). Kui ma selle saavutan, siis sellepärast, et ma tunnustan end vabana. Ja ümberpöördult, ma saan olla vaba ainult seda püüeldes, muidu jääks mu vabadus formaalseks ja tühjaks (ME: 138).

Siin defineerib Sartre vabaduse pigem konkreetse sisu kaudu – võimalusena püüelda millegi poole ja saavutada eesmärke. Vabadus on siin erinev varasemast, ontoloogilisest vabadusest, mida ta nüüd „formaalseks“ nimetab. Rõhuasetus on positiivsel vabadusel. Seega ka suuremeelsus pole lihtsalt abstraktse vabaduse tunnustamine, vaid teistele reaalse vabaduse andmine – selle sisuks on, nagu Sartre selgitab (ME: 139–145), mitte ainult abstraktsete inimõiguste pooldamine (teiste nägemine mitte vahendina, vaid eesmärgina vms), vaid teise püüdluste, töö ja taotluste, mille kaudu tema vabadus realiseerub, toetamine. See on tema loome- ja tegutsemisvabaduse suurendamine tema situatsioonis.

Sartre on siin, nagu „Materialismis ja revolutsiooniski“, marksistlikul seisukohal, et eetika väljendab eelkõige klassi seisukohti. „Kodanlase eetika nagu kodanlase seaduski on *abstraktne*“ (ME: 165). Kodanlase eetikat kirjeldab ta nõnda:

Eetika on negatiivne situatsiooni muutmist taotleva operatsiooni suhtes. Teisisõnu, see on negatsiooni negatsioon. Aga see konkreetne negatsioon on allasurumise negatsioon, eetika on negatsiooni negatsiooni negatsioon; see tähendab, ta jätab asjad puutumata, ja samal ajal ta eitab end kui konkreetse tegevuse takistust, mis on paratamatult negatiivne (destruktiivne) ja positiivne samal ajal (ME: 165).

Eetika kolmekordne negatsioon tähendab seda, et loomuldasa jätab ta asjade muutmissoovi puutumata ning samas eitab ise seda, et ta nõnda talitab. Ühes abstraktse eetikaga on Sartre'i jaoks muutunud põlastusväärseks ka abstraktne vabadus. Vabadus, väärtused ja eetika on situatiivsed, samas ka võitlusliku iseloomuga. Apriorseid väärtusi pole olemas: „Inimene on inimesele hunt, ja miski ei erista [üht klassi teisest] või ei anna väärtust pigem ühele klassile kui teisele“ (ME: 167). Vabadus ei saa olla eesmärk iseeneses:

Kes iganes võtab enda või teise vabadust *eesmärgina*, substantiveerib selle. Ta peaks seda võtma ainult kui transtsendentsi *teise asja suunas*. Eesmärk pole see, et me peaksime armastama, respektseerima või aitama üksteist, või elama klassideta ühiskonnas. Eesmärk on see, *mida me teeme*, kui need tingimused on täidetud (ME: 169).

Väärtuste aluseks on vabadus, sõltumata sellest, kas ja kuivõrd subjekt sellest parasjagu teadlik on. Väärtuste olemist kirjeldab Sartre husserlikes kategooriates niimoodi: „Nii nagu noetiline väärtus, mis kummitab endale-olu, on endas-olu-endale-olu totaalsus, milles endas-olu on puuduv element, on noemaatiline väärtus, mis kummitab eesmärki, endas-olu-endale-olu totaalsus, milles endale-olu on puuduv element“ (ME: 248). Väärtuste kirjeldamine jääb ühekülgseks, kui neid kirjeldada ainult kas noetiliselt või noemaatiliselt, sest väärtused on korraga nii subjektiivsed kui objektiivsed. Need on igasuguse eesmärgi aluseks, aga neid ei saa realiseerida nagu eesmäärke: „Mis puutub selle [väärtuse] olemise tüüpi, siis see pole *olemine* ega ka *eksistents*. See on *ideaalsus*, see tähendab, selle olemine avaldub ainult kui [miski, mida] *tuleb teha*, kui millegi tegemise püsiv ületamine nagu ka selle legitimatsioon“ (ME: 249–250).

Sartre'i meelest ei pea teisi tingimata alla suruma, nende vabadust ei pea vältimatult transtsendeerima ja oma eesmärkide osaks tegema: „Abivalmidus hõlmab endas paratamatult *transtsendeerimisest keeldumist*“ (ME: 276). Sellega ma toetan suurmeelselt teise väärtusi ja eesmäärke juba sellepärast, et need on tema väärtused ja eesmärgid, kuna „(...) iga eesmärk on hea kui tulevikuline väärtuse realiseerimine, kuniks pole demonstreeritud vastupidist“ (ME: 275). Kuid need eesmärgid pole minu (transtsendentsi) jaoks, vaid eesmärgid teisele, st ma ei aja neid segi enda eesmärkidega ega kritiseeri neid oma plaanide seisukohalt (ei suru oma vabadust peale), vaid suhtun neisse lugupidavalt ja toetavalt, aga siiski teatava vajaliku distantsiga. Sellisel juhul ma ei võõranda enda ega teiste tahet (ME: 277–280).

„Innukuse ainus autentne vorm sisaldub tahtes, et teine realiseerib eesmärgi (...) Aga mitte teha seda ise, vaid pigem modifitseerida situatsiooni, et teine saaks seda teha“ (ME: 279). Kui „Olemises ja eimiskis“ oli orja ja peremehe suhe parema puudumisel ise juba „autentne“, siis nüüd on Sartre teistsugusel seisukohal. Võib öelda, et see sarnaneb pigem loengus „Eksistentsialism on humanism“ välja hüütule – kui inimene valib vabaduse (autentsuse) enda jaoks, siis valib ta seda paratamatult ka teistele, kuigi ei suru seda peale, vaid pigem toetab seda. Ilma seda vaatamata ja võõrandamata. „Lihtsalt seades endale eesmärgi maailmas, õhutan ma juba teise vabadust“ (ME: 281).

Kuid suuremeelne ja teise vabadust tunnustav suhtumine on alati riskantne, sest pole sugugi kindel, mida teine teeb. Samuti ei saa olla veendunud, et meie eesmärgid ei lähe omavahel vastuollu. Enamasti eeldab suuremeelsus ja teise aitamine siiski vastastikkust. Mõnikord aga on raske abivalmis olla, sest teise situatsioon või eesmärgid on suhteliselt arusaamatud; seda eriti mõnda teise sotsiaalsesse klassi kuuluva inimese puhul (ME: 282–285).

Autentne olemisviis ja puhas refleksioon, millesse on kätketud soov või visand eksisteerida autentselt, pole seotud niivõrd ego ja minaga, vaid pigem plaanide, eesmärkide ja konkreetse tegevusega. See manifesteerib endale-olu subjektiivset (mitte objektiivset, teiste-jaoks-olevat) tahet, mida ta ise tahab. Sartre mainib (ME: 476–477), et isegi armastus võib autentne olla, aga seda ainult siis, kui armastaja tunnistab endale selle tunde liikuvust ja mitte-identsust iseendaga – armastus pole ainult armastus, vaid ka töötus, mida armastaja võib,

aga ei pruugi enam uuendada. Teisisõnu, autentse armastusega kaasneb ängistus. Lisaks avab autentne olemine endas-olu selle tões, sellega manipuleerimata. Realism ja idealism eksivad, sest esimene näeb (ebaautentsest, tõsiduse vaimust kantuna) teadvust passiivsusest ja ei märka, et see avab¹³³ tõe; idealism aga jätab teadvuse ilma olemise avastamise rõõmust. Seega on kurvapoolsed ja mitteautentsed filosoofiad mõlemad – üks ignoreerib teadvust, teine faktilisust. Aga olemise avamine pole ainult subjektiivne ega objektiivne, vaid absoluutne sündmus,¹³⁴ mis hõlmab kaht absoluutset erinevat olemisviisi (ME: 475–498).

Teadvus avab ka teise inimese olemise tema kehalises haavatavuses, tema olemises ja vabaduses. Eraldi võetuna pole tema olemisel ja vabadusel erilist väärtust, sest need on niimoodi võetuna lihtsalt vastavalt puhas eksternaalsus ja produktiivne negatsioon. Teine on armastus- ja imetusväärne pigem tema kompaktses maailmas-olus; autentne armastus on üks moodus, kuidas tema kehalist faktilisust koos vabaduse ja eesmärkidega ära tunda ja seda toetada (ME: 500–508).

Hoolimata sellest, et olemine on kahtlusi äratav ja vaenulik, nagu Sartre juba „Iiveldusest“ saati on arvanud, kirjeldab ta olemise ja väärtuste suhet järgmiselt: „Olemine on täiuslikkus. Väärtus ja Olemine on samad asjad. Mida rohkem Olemist on, seda täiuslikum. Kõrgeim olemine on kõrgeim väärtus“ (ME: 186). „Kõrgeim olemine“ on siin täiuslik olemine. Nendest lausetest võib tuletada, et väärtuslik on kõik, mis toetab füüsilist kestmist ja viljakust. See on jätk „Olemises ja eimiskis“ kirjeldatud inimese ihale või soovile midagi ja kuidagi olla. Olemine võib küll iiveldama ajada, aga midagi muud me väärtustada ka ei saa, sest muud ei ole. Samas võib neid lauseid käsitleda irooniliste märkustena konservatiivse kodanluse suunas, sest kodanlus kaldub alati olemasolevat korda säilitama – rikas on rikas ja vaene on vaene, ja nii lihtsalt peab olema, kuna see on alati nõnda olnud. Olemise põhiline karakteristik hilisema Sartre'i jaoks – nappus – on kokkuvõttes just sedalaadi suhtumise vili. Rikkamad ja nende poolt mõjutatud vaesed säilitavad klassiühiskonda paljuski harjumuspärasel vastandamisel põhineva sotsiaalse atomismi – seriaalsuse – tõttu. Nappuse ja seriaalsusega tegeleb Sartre põhjalikult hiljem, aga ideedena hakkasid need idanema juba „Märkmeraamatute“ kirjutamise ajal.

Kui väärtus on defineeritud rangelt kui puudus, siis kuidas kirjeldada näiteks „head mängijat“, kes on hea mängija praegu, antud hetkel, mitte tulevikus? Kui „head“ on relatiivne või subjektiivne olemine nagu ka näiteks „suurel“, siis miks millegi kirjeldamine suurena on põhjendatud, aga heana mitte? Nende mõtetega kritiseerib David Detmer Sartre'i väärtuste defineerimist puudusena ning rõhutab, et kui väärtused on subjektiivsed, siis ei tähenda see veel, et need on põhjendamatud. Väärtuste subjektiivsusest ei tulene otseselt Sartre'i väärtussubjektivism, mis näib eeldavat, et iga väärtus on võrdselt põhjendamatu (Detmer

¹³³ „Avada tähendab *luua seda, mis on*“ (ME: 484). Sartre'i väidet, et teadvus loob maailma, saab mõista selles tähenduses. Loomine on tähenduse loomine sellele, mis on.

¹³⁴ Väljendit „absoluutne sündmus“, kasutas Sartre varem ka teiste-jaoks-olemise kirjeldamise juures, sest see nähtus pole tuletatav endale-olu ega ka endas-olu olemisviisist.

1988: 146–148). Detmerile võiks vastata, et kui „suur“ kirjeldab pigem ekster-naalset relatsiooni, siis „hea“ rohkem internaalset relatsiooni ja sellepärast on „hea“ alati seotud subjektiga, seda arvatavasti rohkem kui „suur“. Ja Sartre ei väida, et käesolevat tegu või nähtust ei võiks kirjeldada kui väärtuslikku, aga väärtus on puudus selles tähenduses, et seda ei saa tajuda kui asja; see on tervik, mille suunas käesolev olukord on alati ületatud (vt OE: 93).

Väärtussubjektivismi poole oli eriti kaldu „Olemine ja eimiski“, kus Sartre rääkis, et absurdse olemise seisukohalt pole vahet, kas olla rahvaste liider või juua end üksi täis. Selle jutu eesmärk ja mõte oli näidata, et väärtused ja ees-märgid on vabalt valitud; need on midagi esteetiliste otsustuste sarnast. Sartre'i väärtusrelativism (arusaam, et väärtused lähtuvad ainult väärtustajast) oli tema „väärtusabsolutismi“ teenistuses; ja absoluutune väärtus, kui nii võib öelda, on kõikide väärtuste allikas – vabadus. Hiljem räägib Sartre vähem, kui üldse, et kõik väärtused on võrdselt põhjendatud (põhjendamatud), sest ta arvestab rohkem inimeste vajadustega, millest lähtuvalt väärtusotsustusi saab teha ja ka tuleks teha. Teisisõnu, ta räägib rohkem objektiivsetest vajadustest lähtuvaist väärtustest, mida ei „looda“, vaid pigem „avastatakse“, nagu märgib ka Detmer (vt Detmer 1988: 204–205).

Detmeri järgi on meil varase Sartre'i näol tegemist pigem subjektivistist Sartre'iga, hilisema puhul üldiselt objektivistiga: algul rõhutab Sartre, et inime-ne valib väärtused, hiljem aga, et inimene teeb otsustusi väärtuste põhjal. Subjektivistist Sartre loob väärtusi mänguliselt ja vabalt, vastavalt oma ihadele. Detmer arvab, et vabadus on kõrgeim väärtus ka subjektivistist Sartre'i jaoks, sest see teeb igasuguse vaba akti võimalikuks (nagu mainitud, Detmer pole nõus Sartre'i „väärtuse“ kui „puuduse“ definitsiooniga) (vt Detmer 1988: 205–215). Kui täpne olla, siis Sartre ise ei pea ontoloogilist vabadust kõrgeimaks väärtu-seks, vaid ontoloogiliseks faktiks. Samas on tõsi, et ka seda vabadust tuleb valida, sest ka ontoloogiline vabadus võib igapäevaaskeldustes pisut varju jääda. Kuid too vabadus ei ole väärtus kui puudus, kuigi võib olla väärtus mõnes teises mõttes. Aga loomulikult on Sartre'i jaoks tähtsaks väärtuseks praktiline vabadus.

Hoolimata sellest, kas Sartre on parasjagu väärtussubjektivist või -objekti-vist, jääb Detmeri arvates inimene ontoloogiliselt ikkagi vabaks ja Sartre'i onto-loogia selles suhtes eriti ei muutu. Seda võib olla raske mõista, sest mis ikkagi on ontoloogiline vabadus, mille märkaminegi sõltub vajaduste rahuldamisest ja kunatisest situatsioonist? Detmeri mõeldud tähenduses on inimene ontoloogi-liselt vaba selles mõttes, et midagi saab ta ikka ja alati valida, aga ta ei ole kuigi varmas tunnistama, et väärtussubjektivistist Sartre'i jaoks tähendab ontoloogi-line vabadus mõõtnatult rohkem kui objektivisti jaoks. Üks valib väärtused ja mõnes mõttes isegi situatsiooni, sest iga situatsioon peegeldab vabadust, teine valib heal juhul maailma poolt dikteeritud väärtuste-vajaduste ja situatsiooni raames. Väärtuste valik kuulus algselt Sartre'i jaoks just ontoloogilise vabaduse struktuuri, aga kui väärtuste valik transformeerub vajaduste rahuldamiseks, siis saab vähem rääkida valikutest, kuna väärtused on objektiivselt ette antud. Onto-loogilise vabaduse kui situatsioonist sõltumatu vabaduse mõju ja tähtsus on objektivistist Sartre'i jaoks praktilises maailmas väike ja see saab õitsele

puhkeda ainult privilegeritud inimeste puhul, aga sedagi ainult natukene, sest keegi ei saa olla täielikult vaba teiste arvel. Detmeri jutt Sartre'i objektivistlikest ja subjektivistlikest „tujudest“ (pendeldamine subjektivistist objektivistiks ja tagasi, vt näit Detmer 1988: 207) on Sartre'i puhul põhjendatud ainult teatud piirini, sest väärtussubjektivism ja -objektivism kätkevad endas küllaltki ühitamatuid ontoloogiaid. Kui olla tõsikindel objektivist, siis ei saa enam olla subjektivist ja vastupidi. Näiteks „Märkmeraamatus“ on Sartre pigem objektivist, kuigi tõepoolest, esineb ka teistsuguseid „tujusid“.

Kokkuvõtteks: vabadus on situatiivne ja sellepärast on universaalne eetika võimatu. Ma saan olla vaba siis, kui kõik teised on vabad ja eetiline siis, kui kõik teised on eetilised, sest minu vabadus sõltub teistest. Vabadus ja eetika on eeskätt sotsiaalsed nähtused, kusjuures eriti tähtis on praktiline vabadus, mida toetab suuremeelsus kui kõrgeim väärtus. Puhas refleksioon, mis lähtub eba puhtast refleksioonist, on kompleksne nähtus, mis kutsub esile muutusi nii subjekti enda, maailma kui ka teiste suhtes. Sartre kaldub siin teoses väärtusobjektivismi poole.

14.2 Vabadus ja võõrandumine

Kui inimesel on loomupärane kalduvus oma vabaduse eest põgeneda, siis järelikult on tal selles tähenduses mingisugune loomus. „Iseloom on institutsionaalse ja traditsioonilise ühiskonna produkt. Iseloom, see tähendab, *loomus*“ (ME: 6). Inimese olemus või loomus on ühelt poolt tema enda valitud, aga teiselt poolt ühiskonna „produkt“. Vähemalt siin pole „loomus“ ja „olemus“ (mille osa on iseloom) eristatud, kuigi varem oleme kohanud Sartre'i uurijaid, kes on seda erinevust märganud. Näiteks „Eksistentsialism on humanismis“ rääkis Sartre, et inimesel puudub loomus, aga eksistents eelneb olemusele. Seda võiks tõlgendada nõnda, et inimesel puudub loomus kui universaalne ja kõikehõlmav olemus, aga tal on siiski oma määratletud ja fikseeritud olemine, partikulaarne olemus (koos iseloomuga), millele tema eksistents eelneb.

„Olemise püüdlus on põrgu“ (ME: 37), st püüdlus olla oma olemus ja sellega samastuda on juba ette ebaõnnestunud. Sartre arvab, et midagi on lahti olemise endaga – mitte ainult teistega, kes mu vabadust piiravad. Ta ütleb, et see, et kõik pea alati viltu läheb, ei tulene mitte inimeste rumalusest, vaid olemise füüsikalistest-keemilistest aspektidest. Üldiselt iseloomustabki teadvuse olemist maailmas peamiselt ebaõiglus, nälg jne. Endas-olu on ähvardav. Minu eesmärgid on olemise kaudu võõrandunud ka siis, kui ma oma plaane teoks teen (eksternaliseerin internaalselt).¹³⁵ Ka ajalugu on olemuslikult Teine, sest see sisaldab meist võõrandatud tegusid (vt ME: 37–54). Võõrandumise rolli ja tähenduse võtab tabavalt kokku Juliette Simont:

¹³⁵ Kui ma internaliseerin eksternaalse, siis ma fikseerin mingi nähtuse kindlasse tähendusesse.

Fundamentaalne võõrandumine – eelnev kõikidele konfliktidele – tuleb vabaduse tekkega materiaalsesse maailma, seda [vabadust] moonutades, olles selle ainuke võimalus. See on „eelopressiivne“ situatsioon, millest ei saa mööda, aga mis teeb arusaadavaks tegelikud opressioonid: seetõttu, et vabadus on juba teine kui ta ise, saab ta kohelda teist vabadust mitte-inimlikult (Simont 2006: 188–189).

Lisaks olemisele on ohtlikud ka teised. Teistel on minu elus tingimata suur roll, sest nad varustavad mind loomusega juba enne, kui ma teadlikuna ilmale tulin. Ma küll transtsendeerin oma loomuse, kuid ikkagi oma loomuse suunas, sest see läbib minu transtsendentsi. Õigus näib olevat neil, kes arvavad, et mingisugune „loomus“ eksisteerib juba eelreflektiivsel tasandil.

Ja see loomus on küllaltki reetlik, sest, olles *idee*, läbib see mind ja voolab minu transtsendentsi. Näiteks, kui ma olen juut, siis ma olen seesmiselt juudi loomuse poolt läbistatud. Teiste ületamine on sellepärast minu enda ületamine sedavõrd, kuivõrd ma olen eelkõige loomus teisele persoonile ja järelikult loomus enda jaoks. Sellisel viisil tabab situatsioon minu südant. Ja, ühiskondades, situatsiooni ületamine tähendab enda ületamist, see tähendab enda [ületamist] niivõrd, kuivõrd ma olen objekt teistele ja internaliseeritud objekt (hariduse kaudu) endale. Enamgi veel, see ületamine on vältimatu. Kas ma alistun oma loomusele, eitan seda, või eeldan seda, ma ületan seda kõigil kolmel juhul. Siiski tuleb see *minu minevikus* välja (ME: 58).

Ma olen alati teataval viisil nii enda kui teiste jaoks, kusjuures need kaks on pea lahutamatu seotud. Teisesus sisaldub juba selles olemuses või loomuses, mida ma endaga kaasas kannan kui minevikku. Siiski ei peaks sellest järeldama, et teiste-jaoks on ainult minevikuline dimensioon, sest see iseloomustab ka seda, kes ma teise-jaoks praegu olen ja millised on minu plaanid. Sartre ütleb: „Ühiskond kui tervik (institutsioon, organism, klass) kummitab mind teiste pilgu kaudu. Aga ma ei ulatu kunagi endani *teises*. Ma saan teada, mida teine minust teeb, [aga] ma *ei saa seda kogeda*. Veel täpsemalt, ma ei *ole* see. Ma pean see olema ilma et ma saaksin see olla“ (ME: 111). Sartre nimetab seda minu „internaalseks objektiivsuseks“, kus ma olen teisele objektiveeritud mitte niivõrd persoonina, vaid pigem totaalsuse (ühiskonna) osana, koos selle väärtuste ja vajadustega. See ei eelda konkreetse teise olemasolu (ME: 111–116). „Järelikult kummitab minu subjektiivset vajadust seesmine objektiivsus“ (ME: 115), ütleb Sartre. See kehtib ka väärtuste kohta ja see käsitlus selgitab ühtlasi, millisel viisil olen ma alati teiste jaoks.

Teine võib minu allasurumist põhjendada mitmel moel, mitmete erinevate muutide kaudu. Kui ma teda uskuma jään, siis olen valinud suhtumise, mida nimetatakse tõsiduse vaimuks. Kuid ka rõhuja võib tõsiduse vaimu all kannatada – sellisel juhul püüab ta isetult teenida näiteks Kapitali, mitte aga enda ega

teiste vajadusi. (ME: 60–66).¹³⁶ Sartre rõhutab veel, et endale-olu suhteliselt püsivaks omaduseks on tema vajadused. Seega on endale-olu tema filosoofias märkamatu muutunud ihalevast inimesest vajadustega inimeseks. „Minu keha, minu seksuaalsed ihad, mu nälg, mu uni, mu surm on kõigepealt *mina*, ja need on ühtlasi *väärtused*“ (ME: 95). Väärtused põhinevad vajadustel. Need on minu faktilisuse osad, mida ma ületan ja mis minu käitumist suunavad. Väärtused on maailmast pärit – neil on oma objektiivne pool. Teisest küljest ei saa püsivast inimloomusest ja universaalsetest väärtustest rääkida, sest: „*Inimene* on vale universaal, mis peidab põhimõtteliselt alamääratletud iseloomustust“ (ME: 67).

Pole kahtlust, et Sartre on nüüdseks pisut revideerinud oma „Olemises ja eimiskis“ esitatud teiste-jaoks-olemise käsitlust – ruumi on antud ka vastastikkusele aktsepteerimisele ja koostööle. Teiseks, väärtused on valdavalt objektiivsed ja lähtuvad vajadustest. Kolmandaks, vabaduse käsitluses on rõhuasetus positiivsel tegutsemis- ja loomisvabadusel: „(...) endale-olu kui puhas negatsioon on *looja*“ (ME: 148); ta loob midagi endas-olu sfääris. Loomulikult on negatiivne vabadus positiivsele aluseks. Kuid ka negatiivne pole tühi, vaid individualiseeritud temporaalne vabadus: „Vabadus on täpselt tulevikus määratletud mineviku tähendus (...)“ (ME: 153). Ehk siis: vabadus on situatiivne ja konkreetse *selle* tulevikuline ja minevikuline eitus. Tuleviku kohta sõnab Sartre selgitavalt:

Aga see tulevik on iseenesest tulevik, see tähendab, see on ise nagu ta on enda jaoks kui presentsus iseendale, aga endas-olu dimensioonis. See ise kui presentsus iseendale on täpselt kogu olemise [vastu suunatud] opositsiooni internalisatsioon, või, kui soovite, negatsiooni seos. „Ennast“ on topetseos enda ja maailmaga (ME: 157).

Vabadus võib olla küll väärtuseks, kuid paraku kohtame selle allasurumist ja võõrandamist igal sammul. Need ilmnevad ühiskondlikes hierarhiates, hariduses ja isegi peremudelites. Sellisel juhul Teise pilk interioriseeritakse, teiste maksiimid võetakse omaks. Laiemas mõttes on tegu vägivaldsete situatsioonidega.¹³⁷ Neile praktikatele on omane see, et teise vabadus muudetakse mingil määral mingisuguse eesmärgi suhtes mitteolemuslikuks (käsutamine selgitusi jagamata; vaimne ja füüsiline vägivald), instrumentaalseks (eesmärk pühitseb abinõu; teine inimene kui vahend) või desorienteeritakse teise inimese vabadus selleks, et seda kontrollida (pettus, manipuleerimine) (vt ME: 189–202). Valetamine on eriti ulatuslik religioosses praktikas:

¹³⁶ Vajadus on lihtsalt ühe endale-olu struktuurielemendi – puuduse – alamliik ja väljendus (ME: 537).

¹³⁷ Vägivaldne olukord on Sartre'i meelest isegi see, kui teine loobub aktsepteerimast minu argumente ja kui ta põhimõtteliselt keeldub oma seisukohti muutmast. Seeläbi on võimalik harmoonia kahe vabaduse vahel juba ette blokeeritud – mingid arvamused on halbusklikult kõigutamatuks kuulutatud ning vabadusel, nii enda kui teiste omal, on lubatud ainult neile takka kiita ja neid ülal hoida (ME: 210).

Seega siin olen ma totaalselt võõrandatud. Teine persoon on minus kui fikseeritud pilk, ta varastab minult minu mõtted, määrates need läbi projektsiooni minust teisele poole, fikseeritud tulevikku (samuti kohustuse kohaloleku kaudu), provotseerides neid, määrates need minus loodud ja hoitud motiivide kaudu (hirm ja lootus). Lõpuks, ta varastab minult minu tegevused, tehes need ühelt poolt unenäolisteks algatusteks, kuutõbise olematuse vormideks, ja teiselt poolt roboti realisatsioonideks. Alates sellest momendist olen ma dehumaniseeritud, juhitud nii seesmiselt kui väliselt, sellepärast püsiva vägivalda objekt, kelle resultaat on rangelt võrreldav füüsilise jõuga (ME: 202).

Kuidas on nii ulatuslik võõrandumine võimalik? Kindlasti on alati mängus halb usk ja objektiivsed, st maailmast pärinevad väärtused, mis on tegelikult lihtsalt teiste (partei või religioosse grupi ja nende liidrite) väärtused. Aga küsitav on see, kuivõrd subjekt ise oma võõrandumist tegelikult adub. Kui varem, näiteks „Olemises ja eimiskis“ ei saanud sellist küsimust tekkida, siis nüüd tekib, sest teisesust on siin kujutatud läbitungivana ja kõikehõlmavana, seda eriti pettuse puhul. Teisesus, kasvõi internaalse objektiivsuse näol, „voolab“ juba minu transsendentsi, nagu ka varem sai mainitud. Internaalne objektiivsus oli käsitluse all ka „Olemises ja eimiskis“, aga subjekt säilitas selle suhtes aktiivse ja kontrolliva positsiooni.

Vabadus selle ideaalsel kujul on tingimatus: „See tingimatus on vabaduse garantiiks. Või, kui soovite, vabadus on ainult siis, kui valik on eesmärgi valik teispoole vahendeid, mis lasevad seda saavutada“ (ME: 254). See on vabadus selle ideaalsel kujul, mida reaalselt ei kohta, sest minu vabadus on alati segunenud Teise pilguga (Teise poolt mulle antud kohustustega vms) ja vahenditega, mida ma pean eesmärgi saavutamiseks kasutama. Näiteks ütleb Sartre kohustuste kohta: „See on kvaasi-pilk, mis sööstab minu teadvusesse tagantpoolt“ (ME: 254), läbistades ja suunates minu eesmärgi. See on Teise fikseeritud valik minus. Isegi kui ma vabalt otsustan valida Teise valikut, tähendab see minu enda vabaduse võõrandamist (ME: 254–256). Aga ka siis, kui mu vabadus on võõrandatud, on see ikkagi vabadus.

Kuid Sartre kirjeldab ka olukorda, kus teiste vabadus ja kohustused mind ei ahista: „Sellel hetkel eksisteerin ma kui tingimatu vabadus ja ma olen oma visand selle autonoomsuses. See tähendab, et ma leiutan oma vahendid (sekundaarsed eesmärgid, kuid eesmärgid sellegi poolest) absoluutse eesmärgi jaoks“ (ME: 257). Tõeline vabadus valib ise nii vahendid kui sekundaarsed eesmärgid. Kui primaarsete ja sekundaarsete eesmärkide vahekord, näiteks teise mõjul, kuidagi muutub, siis muutub ka väärtuste hierarhia. Teise vabaduse sekkumisel minu vabadusse on ka oma positiivne külg – see vabastab mind ängistusest (ME: 257). Loomulikult on valikute tegemisest lihtsam täita kohustusi, käituda nii nagu käitutakse ja teha seda, mida tehakse.

Võõrandumise anonüümne struktuur on järgmine: ma valin ise teiste eesmärgid, või täpsemalt eesmärgid, mida eesmärgiks peetakse, pidades neid ekslikult ja end pettes enda omaks. Ma täidan kohustusi, sest „peab“, kuigi tavaliselt polegi aru saada, kes kohustuste süsteemile aluse pani või millised

olid selle looja motiivid. Ma olen lihtsalt keegi, kes osaleb hoomamatus „vale-universumis“. Minu eesmärkide tähendus jääb ka mulle endale arusaamatuks (ME: 257–260).¹³⁸ „Sellisel moel varastab teise tahe minult minu universumi, minu persooni ja minu tegude resultaadid“ (ME: 259). Kui ma valin ise teisesuse, siis olen ma halvas usus. Sellisel juhul: „Minu eksistentsi tõde on mu objektiivne olemine, mille kaudu ma enda eest põgenen“ (ME: 259). Teise vabadus, eesmärgid ja teiste poolt pakutav objektiivsus on osad minu objektiivsusest, mida ma endas kannan ja mida ma hindan kõrgemalt kui enda vabadust.

Kirjeldatud anonüümne pilk on sarnane sellele, mida „Olemises ja eimiskis“ kirjeldati kui püsivat teiste-jaoks-olemist. Mõnes mõttes oleme kõik alati orjad. Mitte et me oleksime objektid konkreetsele teisele, vaid me kanname teisesust (või kvaasi-teisesust, kvaasi-pilku, internaalset objektiivsust) endas, tõlgendame end ja oma maailma selle kaudu. Teisesus koos tema nõudmistega on ka keele struktuuris:

Pilk defineeritakse tema [orja] jaoks sõnade kaudu. See pole puhas teise objektiveerimine, see sisestab *minu* tahte sellesse objekti, see maandub temas nagu seeme. Just see pilk on nõue, sest see on vabaduse kommunikatsioon. Ori tunneb seda kui vabadust niivõrd, kuivõrd pilk transformeerib ta asjaks, aga ta tunneb teatavat vabadust, mis sisestab oma maksiimid temasse, sõnade kaudu. Sõnad annavad pilgule tähenduse, pilk annab sõnadele tõhususe. Lõpuks on pilk see, mis asetab sõnad *kui pilgu* orja sisse. Need on sõnad/vaatamine (ME: 267).

Niimoodi kohustused tekivadki – orjad jagavad omavahel permehe pilku. „Seega kohustuste eetika on orjade eetika“ (ME: 267). Selline eetika oli (ja on) eriti domineeriv näiteks monarhistlikes ja feodalistlikes, aga ka ülemäära bürokraatlikes ühiskondades. Neid ühiskondi iseloomustab „abstraktse teisesuse“ püsiv kohalolek (vt ME: 267–270). Kvaasi-teisesusel on nendes ühiskondades suurem mõju.

Rumalus, mida vahel arvatakse inimese olemuse juurde kuuluvat, on Sartre'i arvates peamiselt sotsiaalne konstruktsioon. Keegi pole rumal puhtalt enda jaoks, vaid on seda ikka teiste jaoks, ja ka enda jaoks ainult läbi Teise pilgu. Mõnikord hõlmab see endas allasurumist. Rumalus on suhteline: iga inimene on mõnel alal rumal. Seega on rumalus tihedalt seotud ignorantsusega. Raske on luua universaalseid skaalasid, mille abil üleüldist rumaluse või tarkuse astet mõõta. Intelligentsuse testid mõõdavad pigem seda, kuidas mingil ajal intelligentsusest aru saadakse, kuid tihti pole ka testijad ise oma kriteeriumite õigsuses kuigi kindlad. Testid testivad peamiselt keskpärasusi – need peegeldavad inimeste tarkust mingisuguste üldiste normaalsuste mõõdupuudele toetudes (ME: 301–304).

„Naturaalne loomus on konstitueeritud“ (ME: 304). Ka normaalsus on konstitueeritud. Kuid „(...) rumalust peab selgitama normaalsusest *alustades*. Ja kuna

¹³⁸ See sarnaneb väga Heideggeri anonüümse ja ebapäristise koos-olu – *das Mani* – kirjeldusele. Sartre sellele ka viitab (ME: 458).

normaalne on *normatiivne*, sest et see on fakt ja väärtus samaaegselt, siis on rumalus mitteolemise reaalsus ja antiväärtus samal ajal“ (ME: 305). Rumalusel on mõte normaalsuse negatsioonina. Siiski püüab Sartre rumalust ka kuidagi positiivsemalt määratleda: „See, mis tegelikult loeb, on *välispidisuse* idee. Rumalus ilmneb väljastpoolt tingitud mõtlemise laadina, millel on piirid väljaspool teda ennast (...)“ (ME: 307). See on justkui olemise või looduse imiteerimine selle opaaksuses ja raskepärasuses. Loll mõte on otsekui endas-olu, mille allikad on väljaspool mõtlemist. See on pärit teistelt. Teiste mõtete (millest eriti aru ei saada) kordamise kaudu muutub mõte raskepäraseks ja opaakseks. Kuid rumalus on korrelatsioonis rumala inimese valikuga – rumal valib ise nende mõtete kordamise, millest ta eriti midagi ei taipa; ta valib, võib-olla poolenisti kogemata, olemise tões seismise asemel nähtumustes ekslemise, ehkki teataval määral on ignorantsus mingil alal meie kõigi jaoks paratamatu. Või ta usub, et teistel on tõe juurde ligipääs, aga temal mitte. Ta on, vähemalt teataval määral ja mõnikord, halvas usus (ME: 305–312). Teda vaevab tõsiduse vaim: „Tema jaoks pole tões enam vabaduse poolt toetatud“ (ME: 320).

Teisest küljest määratleb inimese situatsiooni see, mida ta ei ole valinud:

Seega inimene paljastab rohkem või vähem lameda või kompleksse, monotoonse või varieeruva, partikulaarse või generaalse maailma, sõltuvalt tema kasutuses olevatest instrumentidest. Ja need instrumendid on, taas kord, antud talle situatsiooni poolt (haridus, instruktsioon, keel, töökoht, elukoht, klass) *Teiste* keskel (ME: 315).

Tuleb veel kord rõhutada, et situatsiooni on neis märkmetes kujutatud eelkõige millenagi, mida inimene ei ole valinud. Ma võin seda transtsendeerida tuleviku suunas palju tahan, ja ma teen seda nagunii, isegi kui ma ei taha, aga keskkonna ja selle tähenduse muutmise seisukohalt on kasutegur ikkagi küsitav. Endale-olu on liikumine mineviku ja tulevikuise situatsiooni vahel, mis sisaldab alati ka teisesust (võõrandatud vabadust), interioriseeritud eksternaalust, kvaasi-pilku ning teiste poolt pakutud vahendeid.

Ka kehalisus seab inimesele omad piirid: näiteks purjus inimene näeb maailma teisiti kui kaine; võib-olla ka „rumalamalt“ ja nüansivaesemalt. Tema keha kui maailmaga suhestumise instrument on muutunud, ta on tavaolukorraga võrreldes teistmoodi presentne nii kehale kui maailmale. Loomulikult esineb ka patoloogilist rumalust. Siiski on Sartre'i meelest veider arvata, et keha determineerib täielikult meie eesmärgid – see määratleb tavaliselt ainult mõningad finessid. Välja arvatud patoloogiad. Inimene on vaba, kuid vaba situatsioonis (ME: 315–318). Veel: „Inimene on vaba, kui ta saab öelda: „Ma tegin, mis ma sain.“ Seega on kellegi kohtlemine rumalana alati tema allasurumine, sest see tähendab temalt tema vabaduse varastamist“ (ME: 318). Rumalus on ennekõike rumalus teiste-jaoks. Teine on see, kes kohtleb mind piiratud vabadusega koduloomana; minu vabadus on aktsepteeritud vabadusena ainult niivõrd, kui ma

teen seda, mida tema tahab, usun¹³⁹ seda, mida tema arvab. Samas olen ma osaliselt ise sellise teiste-jaoks-olemise valinud: ma ei usalda oma ratsionaalsust, ma arvan, et teistel on ligipääs tõele, aga minul mitte; ma usun, et eksisteerivad vabadusest sõltumatud ja valmiskujul tõed; ma olen ängist vabane-miseks vahetanud vabaduse turvalisuse vastu (ME: 318–323).

Sartre'i käsitus rumalast peegeldab päris hästi subjekti rolli maailmas. Selles sisalduvad pea kõik subjekti mõistmiseks vajalikud elemendid: lollus on osalt autentne (iga inimene on seda mingis osas paratamatult), aga vahel ka halbuskne, sest eeldab mõnikord vastavat suhtumist. See on teiste-jaoks, aga ka minu enda valik. See on situatsiooni poolt tingitud võõrandumine, kuid samas ikkagi minu vabaduse poolt ületatud. See on subjektiivne niivõrd, kui võrd see on valitud; ja objektiivne sedavõrd, kui on teistele. Ja selle vastu saab mingil määral võidelda, parandades sotsiaalset olukorda, et inimene ei peaks vabatahtlikult rumalusse põgenema, suurendades solidaarsust ja vähendades sildistamist.

Sotsiaalne olukord on paraku lapsi, rumalaid, naisi ja vaesemaid allasuruv. Allasurumine eeldab aga nii rõhuja kui rõhutud vabaduse olemasolu, sest ainult vabadus saab piirata teist vabadust. Aga see tähendab ka seda, et nii rõhuja kui rõhutud on mõlemad halvas usus, st nad ei tunnista endale oma vabadust täiel määral ja objektistavad selle (ME: 324–325, 328). Vabadust võib defineerida veel nii:

Vabadus on eksternaalse internalisatsioon (tehes need piirid *siin olevaks* ja et need on projekti piirid) ja internaalse eksternalisatsioon (projekti realisatsioon). Järelikult võimaluste valik sisaldab surma ja surma kui kontingentsust. Samuti eeldab see, et neid võimalusi *pole alati* võimalik realiseerida (ME: 326).¹⁴⁰

Sartre on talle pisut iseloomulikult justkui märkamatu muutnud oma seisukohta, seekord surma suhtes – siin näeme, et surm ikkagi kuulub minu võimaluste struktuuri kui miski, millega ma paratamatult arvestan. Vabaduse juurde kuulub vältimatult „subjektiivse määratlematuse ja objektiivse paratamatuse süntees“ (ME: 327). Vabadus ei ole tingimatus, vaid „süntees“; see on internaliseeriv-eksternaliseeriv liikumine kahe eksternaalse situatsiooni vahel.

Sartre'i filosoofia koosneb neis märkmetes enam-vähem võrdse kaaluga vastanditest (subjektiivne-objektiivne, internaalne-eksternaalne, vabadus-paratamatuse, mina-teine jne), milles kumbki poole ei domineeri otsustavalt teise üle ja ei oma ülekaalukat tähtsust. Võiks ütelda, et kui „Olemises ja eimiskis“ domineeris tugevalt endale-olu, siis siin kergelt endas-olu. Üldiselt võiks seda nimetada ka dialektiliseks filosoofiaks: üks olemisviis modifitseerib ja mõjutab teist, säilitades osa endast. Vabadus on süntees ja ka transtsendents on süntees,

¹³⁹ „Usk on mõtlemise destruktsioon“ (ME: 324). Sartre usub endiselt, et teadmine ja mõtlemine on uskumisest radikaalselt erinev ja neist selgelt eristatav.

¹⁴⁰ Sartre viitab ka „Imaginaarses“ esitatud seisukohale, et kui soovid automaatselt täituksid, siis poleks unenägu ärkvelolekust võimalik eristada (ME: 350).

sest see säilitab endas minevikku ja ka teisesust. Inimene on endale-olu ja teiste jaoks-olemise süntees.

Vabaduse allasurumine on osa sotsiaalses dimensioonis toimuvast vabaduse dialektikast. See on vaataja ja vaadatava suhe, mis kuulub vabaduse enda struktuuri: „Allasurumine toimub siis, kui vabadus pöördub enda vastu; see tähendab, duaalsus peab olema vabaduse südames. Ja see duaalsus on täpselt see, mida me kutsume detotaliseeritud totaalsuseks“ (ME: 332). Vabadus lõhestab, detotaliseerib vabaduse. Vabaduse dialektika kohta ütleb Sartre veel:

Sellepärast on sotsiaalne maailm pidev kolme mõiste dialektika: absoluutse vabaduse äratundmine (mis manifesteerub enamikes interindividuaalsetes emotsioonides: vihkamine, armastus, tunnustamine, imetus, usaldamatus, jne); fataalsus või saatus (mis manifesteerub niipea, kui inimene tahab proovida oma jõudu või jõuetust siis, kui ta mõtleb oma „elule“); ja determinism, mis on tegelikult eelkõige olevate vastastikune seos maailmas, mis on vabaduse poolt valgustatud ja mille jaoks on vabadus kui alus, aga mis muutub ühe vabaduse teise vastu pöördumise kaudu orjastamise vahendiks, suunitletud determinismiks, ja sellepärast teise vabaduse vabaks piiriks (ME: 339).

Kui nii, siis on inimese elu pigem kaldu ettemääratuse ja vabadusetuse suunas. Eriti veel siis, kui oma elule mõeldes kangastub esimese asjana fataalsus ja/või saatus. Lisaks domineerib suhetes teistega determinism. Sartre tunnistas ka, et saatuse puhul, milles mängivad olulist rolli teised, on vabadus „jõuetu“ (ME: 339). Vabaduse tähtsus on küllaltki väike, sest see on äratuntav ainult emotsioonide väljendustes ja kujutlusvõime juures. Ka mina koos ihadega on eelkõige sotsiaalselt tingitud: „Inimene avastab end *es*malt kui võõrandatud. *Iha on Teine*“ (ME: 353). Veel: „Iha on Loomuse nõidumine, aga koos sellega paneb Loomus mind vastamisi nõiutud minaga“ (ME: 352). Neid väiteid võiks mõista nii, et mina koos ihadega on sõltuvuses objektidest, mis on toodud maailma teiste töö ja tegevuse kaudu. Sellisena olen ma ka ise teisesusest läbistatud. Iha objekteerub olemuses ja minas. Hiljem ütleb Sartre veel teatud ühiskonnakorralduse kontekstis: „See tähendab, et niivõrd kuivõrd ma haaran oma veresidemeid, tootemlikke suhteid, tavapäraste rändeteede järgi olen ma sama mis Teine, mis tähendab, et ma olen sama mis *Teine*“ (ME: 362).

Inimene valib oma loomuse iha kaudu, mis pole küll millegi poolt tingitud, aga mis on siiski piiratud maailmas olevate asjadega. Transtsendentsi teed on juba (teiste poolt) määratletud ja sellega on iha juba võõrandatud. Iha võõrandub mitte niivõrd selles tähenduses, et seda objekteeritakse, vaid pigem sellepärast, et ihaldatavad asjad, mida me igapäevaselt ihaldame, osutuvad vabadusega võrreldes olemuslikuks, tähtsamaks (ME: 356–358). Saab rääkida ka võõrandumisest ilma võõrandajata; ka tõsiduse vaim on võõrandumine. Anonüümne võõrandumine on „kõigi Võõrandamine kõigi poolt“ ja „igaühe välispidisus Teise suhtes ja enda suhtes endaga“ (ME: 363). Siiski iseloomustab see Sartre'i meelest pigem primitiivseid ühiskondi, kus selget allasurumise struktuuri

pole välja kujunenud ning kus seetõttu suruvad kõik kõiki alla. Sellepärast pole see ontoloogiline struktuur, vaid antropoloogiline nähtus.

Siinkohal tuleb mainida üht Sartre'i poolt tehtud eristust. „Teine“ suure tähega on mind konstitueeriv Teisesus ja „teine“ väikse tähega on teisesus, mis on toodud minusse Teise poolt (ME: 367). „Minu teisele-olemine on nii minu puhas objektiivne teisesus kui ka kohutav Teise presentsus minus“ (ME: 367). Sartre ütleb veel, et „Siiski on naturaalselt konstitueeriv teisesus puhas, transsendeeriv vabadus. Kuigi see on just see vabadus, mida ma üritan enda eest peita“ (ME: 367). Ta lisab, et teisesus minus (võõrandatud vabadus), mis on pärit Teiselt, võõrandab omakorda Teise, sest see tahab olla vaba, aga tegelikult on soov Teist võõrandada ise pärit Teiselt (ME: 380). Ta selgitab neid seoseid veel järgmiselt:

Võõrandumise all peame me silmas teatud tüüpi suhteid, mis inimesel on tema endaga, teistega ja maailmaga, kus inimene postuleerib Teise ontoloogilise eelise. Teine pole mõni spetsiifiline persoon, vaid kategooria, või, kui soovite, dimensioon, element. Pole olemas objekti või privilegeeritud subjekti, keda peaks mõistma Teisena, vaid *ükskõik mis* võib olla Teine ja Teine võib olla ükskõik mis. See on lihtsalt üks olemise viis. Maailma kontseptsioonis, mis põhineb ainult Teisel, tuletab subjekt kõik oma projektid ja kõik oma eksistentsi kohta sellest, *mis ta ei ole* ja millelt ta ei eksisteeri nii, nagu ta eksisteerib. Ta tõlgendab igat objekti universumis mitte sellena, mis ta on, vaid põhjalikult *teisena*, mis ta on (puu ja klibu on *ühtlasi* kandjad), *Teine* on substantis ja *sama* olev on juhus ja nähtumus. Lõpuks teeb ta Teise *teisesuses eksisteerimise viisiks*, see tähendab, ta näeb iga olemise esilekerkimise tõelises südames viisi, kuidas mitte olla ise, kuidas põgeneda enda eest, tähistada midagi muud kui ennast, mis pole mingil juhul endale-olu eksisteerimise viis, vaid, kui soovite, selle projektsioon Teise objektiivsesse ja reifitseeritud elementi (ME: 382).

Siin ilmneb selgelt, et Sartre ei mõista teisesust enam tingimata ainult teiste inimestega seoses, vaid see hõlmab näiteks ka enesepettust. Kui ta leiab, et me elame võõrandatud maailmas, siis tähendab see ühtlasi mitte ainult seda, et teised suruvad meid alla, vaid ka seda, et me põgeneme oma vabaduse eest ise, relativeerides olemasolevaid tähendusi ja keeldudes nägemast asju nii, nagu need on, eitades tõde. Kuna võõrandumine hõlmab halba usku, siis kätkeb see endas ka ebapuhast refleksiooni, mis konstitueerib psüühe. Ja seda Sartre ka mainis – mina olen Teine. Aga ma pole teine mitte ainult refleksioonis, vaid ka eelreflektiivses halvas usus ja teiste-jaoks-olemises. Tsiteeritud lõigus vastandub teisesusele samasus.

Teise orjastavale käitumisele saab Sartre'i arvates vastu seista ainult radikaalsete meetoditega. Teisiti ei saa, sest „Teine võõrandab kõike, mis teda puudutab“ (ME: 404). Kuna orjastamine/allasurumine on üks tavapärane võõrandamise vorm, siis on kaasaegses ühiskonnas ka vägivald mingil määral õigustatud. Kui normaalne inimeseks olemine on raskendatud, siis on ka

vägivald „progress vabaduse suunas“ (ME: 405). Vägivald on pahe ainult Teise, allasuruaja silmis.

Kuid nimetatud „normaalse“ inimeseks olemise juures peitub üks lõks: kui ma defineerin end üldiste inimolu universaalsete kategooriate kaudu, siis võib juhtuda, et ma asetan üldised objektiivsed inimsuse karakteristikud ja levinud stambid oma subjektiivsesse ellu ja hakkam käituma nagu Teine. Sellisel juhul võõrandan ma end endast ise (ME: 407–409). „Teise vahendamise kaudu muutub idee loomuseks“ (ME: 409). Minu idee osutub siis Teise kaudu (inim)loomuseks, mida ma ise läbi elan: „Sedasi on endale-olu olemise viisis, nagu ka Teise/mina struktuuris, pidev Teise Teisesuse ja endale-olu postuleerimine. Teine ilmneb seega kui endale-olu Teise dimensioonis ja näitab end endale-olu suhtes ontoloogilist eelist omavana“ (ME: 409–410).

Kui Teine saavutab ontoloogilise eelise, siis juhtub nii: „Seega situatsioon viitab Teisele minus ja ilmneb mulle kui Teine“ (ME: 411). Situatsiooni ja minu teisesus tähendab „puhast objektiivsust“, st mõlemad on vaadatud Teise poolt. See motiveerib endale-olu end reflekteerima, et end leida ja võõrandumist ületada. Üleminek eelreflektiivselt minalt reflektiivsele toimub aga nii: „Seega üleminek mittereflektiivsest [teadvusest] aksessuaarse refleksioonini on üleminek minult, kes mind omab, minuni, keda mina oman. Aga see mina läheb võõrandumisesse üle. See pole enam mina/Teine, kes mind vaatab, vaid objekt/mina, mis on Teise poolt varastatud“ (ME: 411).¹⁴¹ Seega ka see psüühiline objekt, mida ma refleksiooni kaudu konstitueerin, on Teise poolt „varastatud“, kuigi mitte vaadatud. Samas (ME: 452) rõhutab Sartre ka seda, et olemine-minu-jaoks ja teiste-jaoks on põhimõtteliselt ühitamatud dimensioonid, kuna viimane eeldab Teist. Aga ülalmainitud tsitaatide taustal on keeruline näha, milles puhas olemine-minu-jaoks ikkagi seisneb.

Igatahes on ego võõrandunud siis, kui see on pärit teistelt ja on ajendatud soovist midagi olla. Võõrandumine ei ole veel allasurumine, küll aga on see objektiivsuse eelis subjektiivsuse ja teisesuse eelis samasuse ees. Ka subjektiivsus ise, nagu seda tavaliselt mõistetakse, on võõrandunud/võõrandatud (ME: 413–417). Sartre'i võõrandumise käsitlus on nii totaalne, et vahel on raske märgata midagi, mis ei oleks võõrandatud. Ta mainib siiski (ME: 414), et tõelist ja võõrandamata subjektiivsust tuleb otsida transtsendentsi ja teadvuse ringi juurest. Seda võib küll otsida, aga Sartre ütles ennist ise, et teisesus kuulub ka transtsendentsi struktuuri ja kuna see on enamasti võõrandatud, siis võib arvata, et võõrandamata subjektiivsus on võimalik ainult autentsete inimsuhete korral, mida kaasaegses ühiskonnas peaaegu et ei esine.

Objektiivsuse domineerimine tähendab ühtlasi, et vabadus ei domineeri. See on võõrandatud, suunatud, fikseeritud ja objekteeritud. Võõrandumise temaatika on üpris keeruline; sellel on oma vahevormid – mõnikord räägib Sartre ka pool-võõrandumisest (vt ME: 416 jm). Ka teisesuse temaatika ei jää oma keerukuselt sellest maha: Sartre vastandub teisesusele samasuse, aga segadust tekitab on see, et varem on ta kirjeldanud „samasuse“ abil endas-olu, mis on omal moel

¹⁴¹ Aksessuaarne refleksioon on ebapuhas refleksioon.

endale-olu suhtes samuti teine. Üldiselt võib siiski öelda, et teisesusele on ise-loomulik lasta asju paista nii, nagu need ei ole ja sellepärast seostub samasus tõega (vt ME: 428).

Sartre'i võitlus egora jätkub ka neil lehekülgedel, kuid siin rõhutab ta veel lisaks, et ego on tavaliselt teiste poolt võõrandatud. Sellisel juhul on mina endas-olev-endale-olu, mida kummitab Teine. Hea-kurja skaalal mõõdetuna kuulub teisesus just kurjuse poolele – Sartre'i meelest on saatan „Teisesuse sümbol“ (ME: 429). Hazel Barnes (1991: 152) märgib, et leheküljel 418 ütleb Sartre, et teadvusel ja egol on võõrandumise ees ontoloogiline eelis, mistõttu võib oletada, et ego ei ole alati paratamatult võõrandatud. Keeruline on aga vastata küsimusele, kus ja kuidas selline ego võiks ilmned. Barnesi arvates ei ole välistatud, et teadvus eeldab ego olemasolu juba eelreflektiivsel tasandil, kuigi selgelt Sartre seda ei ütle. Teine võib ju küll autentsete suhete kaudu päristisel viisil minu keha ja ego näha, aga kas see eelreflektiivselt ka mulle endale nõnda nähtub, jääb küsitavaks. Nagu ma juba olen maininud – eelreflektiivse ego küsimus on suures osas ka terminoloogiline probleem.

„Võõrandumine ja keskpärasus on peamised pahed“ (ME: 448). Sellest johtub, et eetika ülesandeks peaks olema samasuse hoidmine ja tõe aus avamine. Seda Sartre ka ütleb: „Ma pean lakkamatult *andma end* antule, see tähendab, võtma selle suhtes vastutuse“ (ME: 431). Teadvus on situatsiooni suhtes üsnagi passiivne: „Aga kuna ma olen faktilisusest ümbritsetud, kuna ma saan tegutseda ainult eksisteerides ja tehes end sarnaseks sellega, mille suhtes ma tegutsen – kuna ma tegutsen oma passiivse pinna kaudu – siis pole ma lihtsalt maailmas püsivalt *eksponeeritud*, vaid pidevalt muudetud *tagantpoolt*“ (ME: 431–432).

Teadvuse passiivsuse kontseptsioon on, võrreldes „Olemise ja eimiskis“ esi-neva aktiivse teadvusega, midagi uut. Sama kehtib ka selle kohta, et ma olen pidevalt muudetud tagantpoolt. Eelnevalt mainis Sartre (ME: 254) teadvuse muutmist tagantpoolt kvaasi-pilguga seoses, mistõttu võib oletada, et maailm ja pilk muudavad teadvust vahel nii, et teadvus ise seda ei adugi. Sartre kirjeldab veel (ME: 432–433), kuidas olemine inimest mõjutab ja ta võimalusi piirab. „Vastutuse võtmine“ selles olukorras tähendab lihtsalt olukorra tunnistamist ja käitumist vastavalt oludele. Ta väljendab isegi teatavat sümpaatiat stoikude seisukohtade suhtes, mis manitsevad oma saatusega leppima; nõustuma nende olukordadega, mis tulevad minu ellu väljastpoolt ja mida ma muuta ei saa (näiteks haigus), või õigemini: elama kooskõlas normidega, mida olukord dikteerib. Kuid isegi sellises, piiratud ja ebameeldivas olukorras, on inimene absoluutselt vaba, sest ta saab alati valida: „Totaalselt determineeritud ja totaalselt vaba“ (ME: 433), ütleb Sartre nüüd inimese kohta.

Esmapilgul näeb see välja justkui nutuse näoga naeratus. Mul on alati (abstrakteid) võimalusi lõputus determineerituses. Eelnevaga seoses tekib päris palju küsimusi. Näiteks, kuidas olemine saab teadvust mõjutada, ja veel „tagantpoolt“? Kas Sartre on ikka endiselt seisukohal, et teadvus on läbinisti eneseteadlik? Või läbib teisesus ka lihtsat eneseteadvust? Mida õigupoolest

tähendab „teadvuse passiivsus“?¹⁴² Milles ikkagi seisneb vabaduse roll? Praegu võib lihtsalt arvata, et Sartre pole ka ise oma varasemate seisukohtade õigsuses täiel määral veendunud.

Olenemata teadvuse kohatisest passiivsusest, on Sartre endiselt arvamusel, et inimene on absoluutselt vaba; tema eesmärgid on vabalt valitud, mitte olemise poolt dikteeritud. Ta annab olemisele mõtte, leiutab väärtused. (ME: 448–450). Kuid vabadus on dialektiline¹⁴³ – valik on valik maailmas, aga maailm on valgustatud valiku poolt. See on transtsendentsi ja faktilisuse dialektika. Samuti on dialektiline mina-Teise suhe või samasuse-teisesuse (minu puhta subjektiivsuse ja objektiivsete karakteristikute, mida ma õpin teistelt) suhe. Sartre mainib (ME: 462) isegi vabaduse immanentset dialektikat, mis seisneb selles, et konkreetne valik saab mõistetavaks valikute terviku kaudu ja vastupidi. See on üksiku ja terviku dialektika. Aga kuna dialektiline seos on mõjutsusseos, siis pole selge, kuidas vabadus kui tingimatus sellega haakub.

Sartre on endiselt seisukohal, et ebaautentsuse sisuks on iseenda esemestamine. Võõrandumine on esemestamise sotsiaalne dimensioon. See, mida erineval moel (väärtuste, kohustuste, loomuse jne kaudu) objektistatakse, on vabadus. Ka ego on Teine minus, teisisõnu: Teine teeb minust eseme. Mitteakssuaarne ehk puhastav refleksioon saab teadvuse egost küll puhastada, aga selline refleksioon peab olema kuidagi motiveeritud. Motiiviks saab olla näiteks soov võõrandumisest vabaneda, aga ka taipamine, et objektistamine ja ebapuhas refleksioon, mida ajendab tahe midagi olla, ebaõnnestub igal juhul. See toob omakorda kaasa vabaduse aktsepteerimise ja suuremeelse suhtumise teistesse. Suuremeelsus on tähtsaim väärtus, sest see vastandub suurimale pahele – võõrandumisele. Kuid eetiline ei saa olla üksi – moraalse käitumise eelduseks on moraalne situatsioon. Sellepärast on reaalne eetika seotud poliitikaga, mille eesmärgiks on üldist olukorda inimvääresemaks muuta (ME: 468–473).

Võõrandumine varjab inimese eest seda, et ta on tegutseja/looja; see laseb tegutsemisel nähtuda alati kuidagi ebaolemusliku või tähtsusetuna. See tähendab muuseas ka töö tulemuste võõrandumist, millest ka Marx rääkis. Lisaks on mentaalne elu võõrandatud näiteks usu kaudu; loomingulisusesse suhtutakse

¹⁴² Endale-olu on aktiivsuse ja passiivsuse dialektika selles mõttes, et aktiivsus on juba ületatud passiivsus (ME: 333), st transtsendeeritud faktilisus (keha). Aga pole päris selge, kuidas saab olemine teadvust muuta „tagantpoolt“, sest nii „Iivelduses“ kui „Olemises ja eimiskis“ on see, seljatagune olemine, endale-olu minevikuline olemine (vt Clayton 2009:49–50), mis iseenesest ei saa kuidagi tema olemist muuta. Siin räägib Sartre „tagantpoolt“ muutmisest pisut ka teises tähenduses – situatsiooni ja pilgu kontekstis, aga küsimus jääb. Lisaks, Sartre'i kehalisuse käsitlus põrkub ka vastu traditsioonilisi vaimu-keha probleeme: kuidas ühitada puhas eksistents ja vabadus kehalise passiivsusega? Sartre väidab ühest küljest seda, et olemine ei saa eksistentsi otseselt mõjutada, kuid ka seda, et keha muutes muutub intiimne situatsioon (vt ME: 316).

¹⁴³ Dialektika on „totaalsuse sünteetiline ühtsus, mis on ajas laiali jaotatud“ (ME: 456). Selle tähendus on sarnane „detotaliseeritud totaalsusega“, aga dialektika kujutab seda pigem kui ajas kulgevat kausaalset protsessi. Dialektikaid on mitmesuguseid, kuid nende eelduseks on see, et vastandpooled on iseseisvad ja üksteisesse ei sulandu (ME: 464).

kahtlustavalt ja sellel lubatakse väljenduda ainult turvalisel ja etableerunud viisil, sest kõik uus on alati kahtlane ja ebausaldusväärne (ME: 508–512). „Lõpptulemusena on inimese teadvus endast võõrandunud, see on eksisteeriva teadvus, mis tekib maailma, mida tuleb säilitada, puhastada, vaadelda. Tegutsemine libiseb üle asjade pealispinna. (...) Ta on selle [olemise] aednik“ (ME: 512).

Kui inimene on olemise aednik, mitte aga muutja ja looja, siis on teadvus endast võõrandunud. See peegeldub ka eetikas, mis on siis eelkõige olemise, mitte tegutsemise eetika: „Võõrandunud tegevuses tegutsetakse selleks, et olla või omada. Teisisõnu, millegi tegemine on vahend ja see on tegevuse lõpuks kustutatud, sest see on *puhas eksistents*“ (ME: 512).¹⁴⁴ Seega võõrandununa ma käitun vapralt selleks, et olla vapper, aga mitte selleks, et end vaprana luua ja vaprana eksisteerida. Teine kinnitab minu vapper-olemist ja tema pilku internaliseerides muutun ka mina vapraks. Nii ma siis oma vaprat olemust naudingi. Teiseks võimaluseks, kuidas oma eksistentsi mitte-essentsiaalsena luua ja teistele näidata, on kuhjata enda ümber asju (soovitavalt neid muutmata) ja end nende kaudu defineerida (ME: 512–514). Kolmandat laadi võõrandumise võimalused leiavad aset orja-peremehe suhetes.

Kui endale-olu loob maailma või olemist, siis see tähendab, et ta loob tähendusi ja sellega ka erinevaid olemisviise. Kuid tähenduste, millel on ka oma olemine, loomine on piiratud – need peavad olema teiste poolt aktsepteeritud. Ka endale-olu olemus, mis eksistentsile järgneb, on sotsiaalse iseloomuga. Teadvus on oma olemusele alati presentne, aga ta ei ole presentne endale kui olematu-sele, vaid sellele, mis ta on (tulevikus ja minevikus). Samal ajal on ta ka kogu olemise negatsioon kui presentsus olemisele kui sellisele, millelt saab võimalikuks endale-olu kohalolu üksikutele olevatele. Oma visandi kaudu ja selle tuules tegutsedes muudab endale-olu olemist; tulevane olemine, eimiski muutub selle kaudu olevaks, kui läheb hästi ja kõik õnnestub (ME: 528–544). Eelnevast nähtub, et Sartre'i üldisemad ontoloogilised seisukohad pole formaalselt palju muutunud, kuigi situatsiooni mõjujõu suurenemise tõttu rõhutab ta rohkem positiivse vabaduse osatähtsust ja inimese võimet luua midagi uut. Ent Sartre'i ontoloogilisest positsioonist lähtuvalt ei saa olemine ega ka teadvus ränges mõttes midagi reaalselt uut luua; võimalik on ainult juba olemasoleva modifitseerimine ja sellega erineval moel suhestumine. „Loomine pole Olemise loomine, vaid minu loomine Olemises. Aga muutudes Olemises hangunuks, on iga idee [seeläbi] Olemise poolt muudetud“ (ME: 544). Lisaks teistele võõrandab ka olemine minu loodud algseid ideid ja tähendusi.

Endale-olu „(...) tuhnib olemises nagu siga trühvliites ja avab end ennast luues ja loob end ennast avades“ (ME: 548). Ta on olemise puudus ja selle avamine. „Kujutlusvõime on vabadus“ (ME: 549). Selle võime kaudu otsustab siga, millises suunas trühvleid otsides edasi liikuda ning see võimaldab

¹⁴⁴ Eksistents on subjektiivsus, s.o eneseteadlik teadvus. Olemine hõlmab nii subjektiivsust kui objektiivsust, aga need pole mitte vastandlikud duaalsused, vaid komplementaarsed olemise osad (ME: 525–526).

tematiseerida ihaldatava objekti selle värvikirevuses. Eelnevalt mainis Sartre vabaduse momendina emotsioone.

Kujutlusvõime on „subjektiivsuse moment“; see on valdkond, kus iha on kõige intensiivsem. Sartre ei taandu „Imaginaarses“ öeldust – pertseptsioon lähtub olemisest, kujutlus aga mitte. Kunst tegeleb kujutistega ja kujuteldava ihamaailma loomise ja väljendamisega (vt ME: 549–554). Sellest võiks arvata, et kunst liigub vabaduse alal ehk kõige vahetumalt, sest ihale on jäetud palju ruumi. Sartre selgitab:

Seega kunstnik on ühelt poolt inimene, kes tõesti valib imaginaarsete objektide loomise, aga ta on samuti ja eelkõige (kui me asetame end ontoloogilisse vaatepunkti) inimene, kes valib reaalse maailma imaginaarse loomise; ta on keegi, kelle jaoks pertseptsioon on juba ebareaalne looming (ME: 554).

Kunstniku jaoks on kõige tähtsam kunstiteos tema elu. Säärast suhtumist võis täheldada näiteks Baudelaire'i juures.

Vabadusega on „Märkmeraamatutes“ mõnevõrra keeruline olukord. Ühelt poolt eeldab Sartre (harjumuspäraselt) ka siin, et inimene on absoluutselt vaba. See on ontoloogiline vabadus, mis sisaldub inimese definitsioonis, nagu Sartre selgitas ka „Eksistentsialism on humanismis“. Selles tähenduses ei saa inimene olla rohkem ega vähem vaba. Aga minu valikud, milles realiseerub ka ontoloogiline vabadus, võivad olla ja tavaliselt ongi sotsiaalselt piiratud. Selles tähenduses saab öelda, et inimene on vähem või rohkem vaba. Näiteks, rääkides orjast, ütleb Sartre: „Seega on orjale pakutud piiratud transtsendentsi. Piiratud Teise vabadusega“ (ME: 567). Transtsendents sisaldab teisesust, samuti nagu ka ego. Need on teiste poolt võõrandatud, aga laiemas tähenduses on olemine ise algselt juba võõrandav. Kuid isegi võõrandatud vabadus on vabadus, aga sellisel juhul on see moonutatud vabadus, kus domineerib teisesus, objektsus. Mina olen Teine, kus mingisugune samasus on siiski säilinud. Võiks öelda, et inimene on „absoluutselt“ vaba minimaalses mõttes: ta pole kunagi täielikult determineeritud. Aga ta ei ole ontoloogiliselt vaba selles mõttes, et iga mõeldav olukord peegeldab talle tema enda valikuid. Vabadus seguneb/kombineerub paratamatusega, mina teisega; need suhted on kirjeldatavad dialektiliste liikumistena.

Ühes hilises intervjuus on Sartre öelnud: „On vastuvõetamatu, mõeldamatu, et inimene peaks olema vaba, kui teised seda ei ole. Kui vabadus on teistele keelatud, siis see lakkab olemast vabadus“ (Beauvoir 1984: 359). Sartre'i sõnul hakkas ta nõnda mõtlema just kaduma läinud märkmete kirjutamise ajal 1945. ja 1950. aastate vahel (samal: 359–360). Võimalik, et ta pidas sellega silmas „Märkmeraamatuid eetikast“, kuigi pole teada, kas just need märkmed olid vahepeal ka kadunud.

15. „TÕDE JA EKSISTENTS“ (1948)

„Tõde ja eksistents“ (*Vérité et existence*) on teine pärast sõda kirjutatud teos, mis avaldati alles postuumselt, 1989. aastal. Ka siin maadleb Sartre eetika ja moraaliga seotud teemadega ja võib ütelda, et ka siin ei saanud teda edu vähemalt selles mõttes, et süstemaatiline eetikat käsitlev teos jäi ikkagi omal ajal lõpuni viimistlemata ja avaldamata. Tegu on katsega luua omalaadset tõe eetikat, tuletada ontoloogiast ja epistemoloogiast moraali või vähemalt need omavahel kuidagi siduda. Vaatluse all on enesepettus, välditav ja vältimatu ignorantus, ajalugu, intersubjektiivsus ja teised tol ajal Sartre'ile olulised teemad, millest paljusid ka „Märkmeraamatutes“ puudutati. Viimati nimetatuga võrreldes on „Tõde ja eksistents“ siiski küllaltki kompaktne ja lihvitud tekst, sarnanedes pisut oma moraliseeriva tooni poolest „Mis on kirjanduse?“ ja teiste tol ajal kirjutatud ja vastutusest kõnelevate tekstidega. Lisaks võib selles tekstis näha dialoogi Heideggeri teosega *Vom Wesen der Wahrheit*,¹⁴⁵ mis Sartre'ile tol ajal kätte sattus ja millega ta ka suhestuda püüdis.

„Maailm on tõene“ (TE: 3), ütleb Sartre. „Endale-olu elab tões nagu kala vees“ (TE: 3). Mis veel saaks olla tõe aluseks, kui mitte maailm? Aga kui maailm, st olemine, on tõene ja ta näitab end kui tõene, kust siis vead ja eksitused alguse saavad? Nähtumustest? Ei, sest nähtumus on alati olemise nähtumus ja sellisena alati tõene. Eksitus saab alguse olemise, mitte nähtumise pinnalt – eksimine leiab aset siis, kui olemine on midagi muud kui me arvame.¹⁴⁶ Mõistagi on teadvus see, mis olemise avab, tuues selle justkui pimedusest nähtavale, heites sellele valgust: „Tõde on seega teatav dimensioon, mis tuleb Olemisse teadvuse kaudu“ (TE: 4). Seega olemine pole päris sama mis tõde – tõesus (ja ka eksitus) eeldab teadvuse olemasolu, olemine mitte.

Kuna tõde toob olemise päevavalgele, teeb selle presentseks, sest tõde ongi olemise tõde, siis on tõearmastus ühtlasi ka olemise armastus (TE: 4). Aga tõearmastus ei armasta olemist lihtsalt olemise pärast või avamist avamise pärast, vaid lähtub teatud loomingulisest lustist: „Aga tõde on Olemine, nagu ta on, niivõrd kuivõrd ma varustan teda uue olemise dimensiooniga. Olemine on õõ. Olla valgustatud tähendab juba olla midagi muud“ (TE: 4). Olemise valgustumine on sündmus olemises endas, kuid see sündmus või sündmuste ahel kattub teadvuse maailmas-oluga: „Tõde kaob inimesega. Olemine vajub siis tagasi ajatusse õhe“ (TE: 5).

¹⁴⁵ Ronald Aronson märkab „Tõe ja eksistentsi“ eessõnas, et Sartre ja Heideggeri vahel on üks oluline erinevus: kui Heidegger laseb olemisel olla, selle asemel et seda varjata, siis Sartre innustab seda aktiivselt avama. Sartre'it huvitavad märksa enam olemise varjamise taga olevad subjektiivsed motiivid ja individuaalsed valikud, Heideggeri aga üldisemad ajaloolised arengud, mis olemisunustusele on viinud (Aronson 1995: xxix–xxx).

¹⁴⁶ „Aga see Mitte-Olemise olemine on täpselt eksituse olemine. Tõepoolest, eksimuses *pole* Olemine see, mis me ütleme, et ta on ja mis me tema kohta ütleme (...)“ (TE: 25). Olemise varjatud küljed lasevad eksimustel maailma tulla.

Võrreldes varasema loominguga, eriti just „Iiveldusega“, on olemise armas-
tus küll midagi uut. Sartre arvab nüüd, et teadvus ei peagi olema õnnetu ja tin-
gimata maailmale vastanduma – tõe/olemise avamisest võib teatud tingimustel
isegi rõõmu tunda. Ta ütleb (TE: 5), et kuna subjekt on totaliseeriv,¹⁴⁷ siis avab
ta korraga nii olemise kui tõe selle totaalsuses. Seega ei maksa arvata, et tõde
koosneb pisematest tõe-killukestest – olemine on kogu tões alati juba kohal,
kuid antud (subjektiivsete) vaatenurkade kaudu. Tõde on „subjektiivsuse objek-
tiivsus“ (TE: 6) selles mõttes, et see on ühest kindlast perspektiivist avatud ole-
mine oma iseäralike kontuuride, vormide ja tähendustega. Või täpsemalt:
„Subjektiivsus on ainult *valgustamine*. Tegelikult defineerib vaatepunkt end
objektiivselt maailmalikes terminites“ (TE: 7).

Kommunikeerides kingivad inimesed üksteisele olemise/tõe tükikesi, osu-
tavad olemisele, annavad hinnanguid, teevad otsustusi. Tõde on intersubjek-
tiivne nähtus: „Tõde on *kingitus*“ (TE: 9), kingitus kelleltki kellelegi. Tihtipeale
nähakse ja elataksegi läbi ainult seda, millele teised on juba osutanud või mida
on juba varem nähtud-tuntud. Teisest küljest, objektiivse vaatepunktina võib
tõde näha lihtsalt kui maailma presentsust maailmale (TE: 6–8). Kusjuures üks
osake maailmast on teise poolt ohustatud: „Reaalsus on selline, et valgustajat
võib valgustatava poolt hävitada (...)“ (TE: 8). Olemine võib olla ohtlik ja
enamasti ta seda ongi.

Kuna tõde on kingitus, siis tuleb valida, kellele mida kinkida. Näiteks võin ma
kinkida surnud (käibe)tõdesid, juba üteldud lauseid, fakte, universaalseks
tunnistatud seaduspärasusi. Sartre aga ütleb, et tõde, mis on (teiste poolt) juba
fikseeritud ja pole enam saamises, st osaline aktiivses verifikatsiooni protsessis,
on surnud tõde. Nende alla võib liigitada ka näiteks loodusseadused. Igal tõel on
oma eluiga ja arenemise kulg: hüpoteetiline idee – verifikatsioon – kinnitamine
(surm) (TE: 10–13). „Aga kuna inimene on end pikka aega sidunud Igavikuga,
siis on ta surnud tõdesid eelistanud elavaile ja ta on loonud Tõe teooria, mis on
surma teooria“ (TE: 13). Ka siin, nagu „Märkmeraamatuteski“, kõneleb Sartre

¹⁴⁷ Thomas Busch selgitab: „Totaliseerimine on *praxise* tõeline tegevus, paljususe süntees
eesmärgi suunas (...) Totaliseerimine on *praxise* internaliseeriv ja eksternaliseeriv, säilitav ja
ületav dialektiline liikumine (Busch 1990: 65–66). Joseph Catalano lisab, et totaliseerimine on
tervikute loomine ja see toimub ka siis, kui me lõhume suurema terviku tükikesteks,
moodustades väiksemaid totaalsusi. Mõned totaalsused on avatud – näiteks teod, mille lõppu
pole näha; ja mõned totaalsused eksisteerivad totaliseerijata – näiteks ajalugu (Catalano 2010:
51–52). See on „totaliseerimise“ tähendus „Dialektilise mõistuse kriitikas“. Mõnes mõttes on
loomulik eeldada, et ajalugu on (üks) pidevalt moodustuv tervik, aga pole kindel, kas selline
eeldus on tekkinud fenomenoloogiliste uuringute tulemustena, sest kuidas on meile antud
totaliseerijata totaalsus? Kui see on meile antud, siis oleme juba selle (ajaloolise terviku)
totaliseerijad. Aga Catalano väidab talle omasel kategoorilisel moel: „Ma väidan seega, et kõik
Sartre'i hilised refleksioonid baseeruvad „Olemise ja eimiski“ fenomenoloogilisel ontoloogial“
(Catalano 2010: 87). Minu arust väljub totaliseerijata totaalsus, mida Sartre kasutab tõesta-
maks, et on olemas ainult üks ajalugu, fenomenoloogia piiridest. Ja raske on näha, kuidas ta
sellel baseerub. Ka ühe ajaloo kontseptsioon on ontoloogiline eeldus, mis kipub eemalduma
fenomenoloogia (ja kogemuse) piiridest.

kommunikatsioonist kui kinkimisest. Võib arvata, et surnud kingitusi teha pole ilus.

Tõe alus on vabadus. Seega inimene saab valida mitte-tõe. See mitte-tõde on ignorantsus või vale. Teisest küljest, avamine tähendab, et see, mis on avatud, on algselt varjatud. Subjektiivselt tähendab see, et inimese olukord on algupäraselt ignorantsus. Lõpuks on avav käitumine aktiivsus: lubades Olemisel ilmned, nagu see on, peame minema ja seda otsima (TE: 13).

Siin on näha, et Sartre eristab algupärasest ignorantsust ja enesepettust. Teadvus on aktiivsus sellepärast, et ta saab olemist avada vaid oma projektide ja visandite, tuleviku (transsendentsi) ja ka mineviku kaudu, millelt visandid tõukuvad ja juhatust saavad. Teadvus ongi olemist avav visand. Ta peab olemisse kuidagi suhtuma, midagi ootama: „Iga projekt avab, kogu avamine lähtub projektist“ (TE: 14). Ja: „Me ei *näe* midagi, mida me pole enne *ette näinud*“ (TE: 15).

Nii nagu tõde eeldab vabadust, eeldab ka vabadus tõde, ehk olemist, mida ta avab, sest vabadus on alati vabadus situatsioonis ja teadvus peab olema millelegi suunatud. Tõe varjamine eeldab vabadust ja vastavat otsust. Loomulikult eksisteerib ka teistsugust, algupärasest ja moraalselt neutraalset ignorantsust, millelt iga teadmine tõukub. Sellepärast ma ju maailma uurin ja teada tahangi, et ma algselt ei tea. Maailm laseb endast aru saada ja luua seda, mis juba on, st laseb end vastavalt meie ootustele end tõlgendada. Mõnikord ei vasta asjade seis ootustele, aga siis korrigeerivad ootused end vastavalt asjade seisule õige pea. Kuid kuna eksituse risk on siiski alati õhus, siis võib öelda, et mingi tõe usaldamine on alati juba valik – ma võin alati asjade seisus kahelda ja otsustada algselt planeeritust erinevalt talitada (TE: 16–26).

Seega tõde on alati võimalik, mitte paratamatu – eksituse võimalus teeb tõde võimalikuks. Elamine on konstantne verifikatsioon. Isegi vanad, surnud käibetõed võivad mingil hetkel ja vähemalt teatud perspektiivist nähtuna vääraks või ekslikuks osutuda. Lisaks paratamatule ekslikkusele ja eksimise võimalusele, mida tões elamine endas kätkeb, võib inimene ka ise soovida end ja teisi petta ja vales elada (TE: 25–29). Või lihtsalt mitte soovida teatud tõdede paljastumist („ma ei taha teada“), mis võib tunduda imelik, sest Sartre'i meelest on tõe paljastamine puhas nauding: „Armastada tõde tähendab Olemist nautida“ (TE: 30); see tähendab armastusega luua seda, mis on.

Tahtlik ignorantsus lähtub ekslikust arusaamast, et varjatud olemine on kuidagi vähem olev ja jättes kahtlase olemise valdkonna puutumata, kukub see ise kokku. Kuid see eeldab siiski täiesti õigesti, et me oleme teatud tähenduses olemise loojad, selle valgustajad. Praktilises mõttes on pea liiva alla peitmine ja verifikatsioonist loobumine siiski absurdne, sest see ei tee kellegi elu paremaks ja ei lahenda ühtki probleemi; see ei tee probleeme väiksemaks ega vähem olevaks (TE: 30–33). Sisuliselt on soovimatus tõde aktsepteerida ühtlasi ka soov loobuda vastutusest: „Sellepärast tähendab soov mitte teada lõpuks tahet anda end juhuse kätte“ (TE: 32).

Niisiis ignorantsus ei paranda olukorda ja ei tee olemist vähem olevaks, küll aga õgvendab see ignorandi suhet maailmaga, luues olemise suhtes teatava distantssi. Ignorant lihtsalt ei soovi igasuguse jamaga tegeleda, ta peseb oma käed puhtaks. See on suhteliselt tavaline praktika – kui palju on olemas lihasööjaid, kes külastaksid meeleldi tapamaju? Ignorant soovib küll luua, aga samas ignoreerib seda, mis on; ta ignoreerib tõsiasja, et inimene loob seda, mis on. Tema ideaal on ignoreerida surmani – surm kui osa loomulikust ignorantsusest (me ei tea, kunas see juhtub ja me ei koge seda ise) päästab ta painajalikust reaalsusest ja ebameeldivast teadmisest. Ignorant apelleerib oma lõplikkusele – ta ju ei saagi kõike teada ja kõigega tegeleda! Niiviisi on lihtsam ignoreerida näiteks haiguse sümptomeid ja keelduda arsti juurde minemast või ignoreerida abikaasa võimaliku armukese olemasolu ning otsustada siiski mitte koju minna siis, kui naine seda ei oota. Igaks juhuks (TE: 30–38).

Lühidalt: ignorant ei soovi selle räpase maailmaga tegemist teha. Üks võimalus selleks on muundada end võimaliku probleemi suhtes neutraalseks endasoluks, või vähemalt midagi sellist teeselda. Siis ei pea ignorant vastutama, sest kõik on saatuse või juhuse otsustada. Teine võimalus on sukelduda arvamuste maailma, kus tõde justkui polegi võimalik või siis on kõik arvamused võrdselt tõesed. Samas on ignorant ikkagi oma enesepettusest teadlik. Ta on teadlik nii sellest, et ta varjab oma faktilist olukorda, aga ka sellest, et ta peidab enda eest oma vastutust ja vabadust. Seega tõde mitte tahta tähendab nii olemise, aga ka vabaduse, mis paratamatult selles soovimatus olemises eksisteerib, mitte-tahtmist; kolmandaks kätkeb see endas hirmu, et endale-olu avab midagi soovimatut (TE: 38–43).

Miks olemist ignoreerida? Sartre tuleb tagasi oma vana seisukoha juurde – olemist on loomulik ignoreerida seetõttu, et see on tüütu: absurdne, opaakne, läbitungimatu, üleliigne, kontingentne, hirmutav, seedimatu. Kahetsusväärsel kombel teadvus vajab oma eksistentsi jaoks olemist; nägime, et ta ei saa olla olemist avamata ja valikuid tegemata. Sellepärast on ignorandi võitlus absurdne ja kasutu. Samas võib sellest siiski aru saada: olemine on ise selline, mis pakub tihti mingite eesmärkide saavutamiseks vahendeid, mis ei ole algse sooviga kuigivõrd kooskõlas ja/või tõrguvad meid sujuvalt teenimast. Mida suurem on ebakõla, seda suurem on olemise vaenulikkuse koefitsient. Ignorantsus on sellisel juhul jonnakas püüdlus hoida ihaldatavad eesmärgid silme ees ning mitte hoolida vahenditest, mis eesmärgi saavutamiseks paratamatult kaasas käivad ja mis algset eesmärki modifitseerivad. See on kärsitu suhtumine, mis, nagu Sartre väidab, on sageli noortele omane (TE: 43–51).

Ignorantsus lähtub olemise pehmendamisel jaanalinnu taktikast. Sartre realistina ei arva, et olemist saab niiviisi olematuks teha või ära hoida. Kui ignorant soovib, et olemise avamine ja loomine oleksid identsed, siis ka sellega Sartre ei nõustu – inimene loob seda, mis (juba) on. Olemine on rohkemat kui meie loomine ja elu pole subjektiivne unenägu, kuigi mõni skisofreenik või „süütuse“

apologeet, kes tahaks elada muinasjutulises maailmas, seda sooviks.¹⁴⁸ Teisest küljest ei nõustu Sartre muidugi ka sellega, et tõde saab maailmas olla inimeseta ja vajaliku verifikatsioonita, või et inimene saab tõe suhtes passiivseks vastuvõtjaks jääda, sest tõde varustab olemise uut laadi virtuaalse olemisega, lisades sellele midagi, mida seal enne polnud. Inimene vastutab tõe eest; ka universaalsed tõed on algselt subjektiivsed tõed (TE: 52–57).

Mõnikord küll aktsepteeritakse formaalset tõde või fakti, kuid ilma sellesse süvenemata, nõ pakitud kujul, sest suurem keskendumine vastavale nähtusele on ebameeldiv. Nõnda talitab näiteks „abstraktne mees“. „Teadmine ilma nägemiseta: see on abstraktsioon“ (TE: 58). Ja sellises ignorantses ja mitte-nägevas teadmises abstraktne mees elabki: „Abstraktne mees on äraolev“ (TE: 58). Lihtne on aru saada, et abstraktne mees kardab olemist. Lisaks sellele on Sartre meile ka selgitanud, et taolise hirmuga kaasneb tihti ka hirm vabaduse ees: „Sellepärast on ignoreerimine Olemise hirm või vabaduse hirm või hirm Olemist valgustava kontakti ees või hirm kõigi kolme ees korraga“ (TE: 59).

Tõde võrsub loomulikust ignorantsusest – näha üht tähendab mitte näha teist. Tõde on lõplik ja piiratud ja see lõplikkus on vabaduse tingimus, sest see võimaldab meil valida. „Aga lõplikkus on valiku poolt interioriseeritud. Teiste sõnadega, *valida* tähendab teha *minu* lõplikkus eksisteerivaks konkreetselt *minu jaoks*. Vabadus on lõplikkuse interiorisatsioon“ (TE: 59–60). Lõplikkust võib näha loomuliku ignorantsusena, mis tõega paratamatult kaasas käib. Lisaks sellele, et valik on lõplikkuse interiorisatsioon, on see ka ühtlasi temporaalsete ekstaaside eksteriorisatsioon, st maailm on oma lõplikkuses avatud temporaalsete dimensioonide kaudu (TE: 59–60).

„Mis on tõe kriteeriumiks? Selles suhtes pole kahtlust: see on *Olemine* kui presentsus“ (TE: 61). Olemise presentsus on tõsikindel juba sellepärast, et teadvus on alati olemisele suunatud; olemise juuresolu teadvusele kuulub juba selle definitsiooni juurde. Presentse oleviku kaudu saavad tähenduse nii tulevik kui olevik, st me näeme tulevikku ja minevikku olevikulisest vaatepunktist. Me ei saa vastutada selle eest, mida teeb või arvab tuleviku-mina ja milliseid tähendusi ta minevikule annab, sest see „elab“ teistsuguses situatsioonis ja tal on teistsugused teadmised; küll aga kanname me täit vastutust oleviku eest (TE: 61–65). Tasuks ehk meenutada, et ekstaatilise aja puhul avavad tõe siiski kõik temporaalsed dimensioonid – ka presentse olemise verifikatsioon johtub ju tulevikulistest ootustest ja minevikulistest kogemustest.

Saab eristada subjektiivseid, eelkõige minu-jaoks olevaid tõesid, mis lähtuvad minu eesmärkidest-ootustest, siis tõesid teiste-jaoks (mis kuuluvad vähemalt osaliselt minu ignorantsuse juurde – ma ei saa teada kõike seda, mida

¹⁴⁸ Sartre ütleb ka siin, nagu „Imaginaarseski“, et skisofreenia on ise valitud suhtumine, mis lähtub soovist elada unistuste maailmas, seda maailma täielikult kontrollides (TE: 53). Ta lisab (TE: 71), et kui soovid kohe täituksid, siis poleks vabadust ega võimalusi, st poleks erinevust reaalse ja võimaliku vahel, sest võimalik ongi automaatselt reaalne. Sartre'i arvates on vabaduse eelduseks viivitus. Teiseks vabaduse eelduseks on takistus; vastasel korral oleks tegu unenäoga, aga mitte reaalse vabadusega reaalses maailmas. Nägime, et unenäos polnud teadvus vaba, vaid vangistatud.

teavad teised ning ma ei saa näha asju teise perspektiivist, teise pilguga), ning piisava üldisuse saavutanud universaalseid tõdesid. Viimasel on palju ühist surnud tõdede ja faktidega ehk tõdedega, millega kellelgi eralist pistmist ei ole (TE: 65–68). Sartre mainib (TE: 75) veel tõdesid, mis pole tõed veel kellegi jaoks, kuid saavad olema tõed, mida avavad praeguse aja kohta tulevikus elavad inimesed. Need on võimalikud tõed.

Inimene ei saa kunagi teada oma tegude täit ulatust ja kõiki tagajärgi – tema ignorantsus sisaldub ka juba tema plaanides ja eesmärkides. Sellepärast ongi tegutsemine juba riskimine. Lisaks: „Inimene on *enda suhtes ignorantne*. Ta on enda suhtes ignorantne sellepärast, et ta teeb end selleks, kes ta on, aga ta vajab *kedagi teist* valgustama seda, mis ta on olnud“ (TE: 77). Minu (objektiivse) olemise võti on teise inimese käes. „Minu objektiivsus kummitab minu subjektiivsust kui reaalsus, mis pole [mulle] teada“ (TE: 78).¹⁴⁹ Siin ilmneb üks põhjus, miks tasub peegeldada just oma situatsiooni ja rääkida võimalikult hoolikalt just kaasaegsetele ja kaasaegsete keeles – sellega saab minimeerida tulevase väärtõlgenduste võimalusi (TE: 79–80).

„Tões ja eksistentsis“ hakkab uue asjana kõigepealt silma see, et tõe avamine võib olla ja ka on nauditav. See on küll hedonistlik argument moraalsete otsustuste kasuks, aga olukorras, kus universaalne eetika on suhteliselt kasutu ja isegi võimatu (nagu kirjeldati „Märkmeraamatutes“), võiks selline tähelepanek siiski mingit laadi eetikaga seotud kaalutluste juures abiks olla. Tähtis on rõhutada, et tõe varjamine ei too endaga mingisugust praktilist ega muusugust kasu – olemine jääb ikkagi selleks, mis ta on. Üks pisiasi veel: kui „Olemises ja eimiskis“ eristas Sartre halva usu kaht poolt, millest üks ignoreeris transtsendentsi ja teine faktilisust, siis siin väga selget eristust ei tehta. Põhjus on ilmne: kui ma ignoreerin faktilisust, siis ma väldin ühtlasi paratamatult ka oma transtsendentsi, mis seda avab ja mis on selle faktilisuse eest vastutav. Ning teistpidi: kui ma ignoreerin transtsendentsi, siis seda enamasti koos juba eelneva sooviga mingit osa faktilisusest ignoreerida. Teisisõnu, vabadus on nüüd, selles lõpetamata jäänud teoses, rõhutatult maailmas ja faktilisusega läbi põimunud. Samas osutab Sartre'i selles teoses rohkem kui „Märkmeraamatutes“ teadvuse aktiivsele rollile olemise avamise juures.

Vabaduse roll on ambivalentne ja samas võib ka vastutusekäsitlusele esitada kiuslikke küsimusi. Probleemide põhjus on inimese maailmas-olu ja olemine kui selline, vähemalt see, kuidas Sartre seda näeb. Mis roll on vabadusel-vastutusel, kui see põhineb ignorantsusel? Kui inimene tõepoolest ei suuda hoomata enamikke oma tegude tagajärgi (TE: 72) ja iga tegu on risk, st ta ei suuda hoomata isegi seda, mida ta suudab hoomata ja mida mitte, siis millises tähenduses saab vabadusest ja vastutusest rääkida? Sest vabadus pole sellises maailmas eriti

¹⁴⁹ Ka ajalugu jaguneb läbi elatud ja hiljem teiste poolt konstitueeritud ajalooks. Esimene on subjektiivne ja teine objektiivne ajalugu (teiste-jaoks). Ronald Aronson märgib tabavalt (Aronson 1995: xxxiii): „Teiste sõnadega, ajalooline tõde on eelkõige *läbi elatud ajalugu* nende perspektiivist, kes selles võitlevad, mitte aga nende [perspektiivist], kes hindavad seda väljastpoolt ja hiljem“.

muud kui subjektiivsusesse suletud valik, millel on mõte ainult subjekti jaoks, kuid mille objektiivsed tulemused on etteaimamatud ja juhuslikud. Sartre'i jaoks seisneb vabadus lihtsalt eesmärgi poole püüdluses ja selle püüdlamise valimises; muu üle tal kontroll puudub. „Lühidalt, risk ei mõjuta ainult selle eesmärgi realiseerimist (vahendite vaenulikkus) ja eesmärgi kaugemaid järelmeid, vaid ka selle vahetuid tulemusi“ (TE: 74), nagu ta ise ütleb. Samas on takistuste olemasolu Sartre'i meelest üks vabaduse eeltingimusi. Teiseks vabaduse tingimuseks on viivitus – hetk, mil meil on aega atra seada.

16. „PÜHAK GENET: NÄITLEJA JA MÄRTER“ (1952)

Sartre'i 1950–1952. aastatel kirjutatud massiivne uurimus kireva elusaatusega kirjaniku Jean Genet' elu ja valikute kohta kätkeb endas ka ohtralt filosoofilisi ja psühholoogilisi arutlusi. Sartre rakendab oma teoses uurimismeetodit, mida ta juba Baudelaire'i puhul tegi – ta püüab, kasutades saadaolevaid biograafilisi fakte ja autori teoseid, kirjaniku ellu ja tema situatsiooni sulanduda ning sealt olulisi momente välja tuua. Sajaprotsendiselt selline püüdlus täppi minna ei saa ja see pole ka taotlus – Sartre, üritades end küll Genet' olukorda asetada, jääb ikka Sartre'iks ja ajab oma asja.¹⁵⁰ „Pühak Genet: näitleja ja märter“ (*Saint Genet: comédien et martyr*) on isegi veel suhteliselt õhuke raamat, võrreldes nende tuhandete lehekülgedega, mida Sartre hiljem Flaubert'i uurides kirjutas.

Sartre interpreteerib Genet' elu dramaatiliste sõlmpunktide ja valikute kaudu. Ta rõhutas juba „Olemises ja eimiskis, et elus esineb fataalseid momente, mille järel pole subjekt enam endine. Persoon kannab neid momente endaga pidevalt kaasas ja tõlgendab oma elu nende kaudu. Algsed sündmused või saatuslikud momendid, isegi kui need on poolenisti või täiesti müütilised, defineerivad kogu ülejäänud elu kliima. Genet' puhul oli selleks kliimaks hirm ja õudustunne. See põhines talle ümbritseva keskkonna poolt lapsepõlves tekitatud süütuse illusioonil ja ideaalil, millele laps oli kohustatud vastama, aga ei vastanud. Temast sai ühel hetkel heidik ja ärapõlatu, nii (kasu)vanemate kui ühiskonna poolt hüljatu. Süütuse ideaalile vastas Genet' „püha“ pool, mille ta kuulekalt omaks võttis, ning hüljatusele märterlik osa. Jumal pidi Genet'le andma seda, mida ühiskond ei andnud (vt PG: 1–11).¹⁵¹

Väike Genet hakkas varastama, et olla nagu teised, mida ta muidu ei arvanud end olevat, ja et omada nagu teised, sest kasulapsena polnud tal omandile sünnipärast ja loomulikku õigust. Seega varastas ta alaväärsust tekitava moraali, peresuhete, omandisuhete ja ühiskondlike ootuste tõttu. Loomulikult ta ei mõelnud sellele algul nii – tema vargus oli kõigepealt lihtsalt mäng. Tema „kurjus“ sai objektiivsusesse fikseeritud, olemusse raiutud ja hoogu juurde siis, kui ta kümne aastaselt esimest korda vahele jäi. Sel hetkel muutus lapsikult lihtne ja mõtlematu tegu millekski olemuslikuks, millekski, mida on pea võimatu muuta ja mis vääramatu jõuna saatuse määrab. Enese aktsepteerimine muutus võimatuks. Genet' st sai varas paljuskki ka seetõttu, et tema olemus sai fikseeritud pisut liiga vara, veel siis, kui teiste arvamusi ülemäära tõsiselt võetakse. Süütunne ja väljatõrjutusest tulenev üksindus jäid tema alalisteks kaaslasteks (PG: 9–23). Kõik see väljendas Genet' situatsiooni ja kodanlikku moraali, mida Sartre kirjeldab nii:

¹⁵⁰ Jutuks tuleb varastamise ja ka reetmise temaatika ei ole Sartre'i jaoks siiski päris võõras – ta jäi ka ise lapsena oma emale näppamisega vahele (vt Gerassi 2009). Mis puutub aga Genet' reaktsiooni Sartre'i kirjatõesse, siis kuuldavasti sattus ta pärast „Pühak Genet“ lugemist loomingulisse kriisi ega kirjutanud pikka aega midagi (LaCapra 1978: 179).

¹⁵¹ Pühaklus ja märterlus käivad käsikäes. Hiljem on Genet' jaoks pühaklus sama mis üksindus (PG: 72).

Tegu, milline see ka poleks, modifitseerib seda, mis juba on, selle nimel, mida veel pole. Kuna seda ei saa läbi viia vana korda lõhkumata, on see pidev revolutsioon. See lõhub selleks, et luua, ja lammutab osadeks selleks, et kokku panna (...) Iga konstruktsioon toob endaga kaasa vähemalt samas koguses destruktsiooni. Meie ebastabiilsed ühiskonnad kardavad väikseimatki vale liigutust, mis võiks põhjustada neile nende tasakaalu kadumise. Ja sellepärast ignoreerivad need meie tegevuste negatiivset aspekti. Me peame armastama, vihkamata armastatu vaenlast, peame jaatama, eitama seda, mis on vastand meie jaatusele, peame valima, ilma et me lükkaks kõrvale need, keda me ei vali, peame produtseerima tarbimata (...) Me redutseerime uue vanale. Korrashoid, hooldus, säilitamine, taastamine, uuendamine – need on tegevused, mis on lubatud. Need kõik langevad kordamise nimetuse alla. Kõik on täis, kõik kuulub kokku, kõik on korras, kõik on alati olnud, maailm on muuseum, kus me oleme kuraatorid (...) Seega on vabadus kaheks lõigatud; kumbki pool vajub eraldi norgu. Üks neist jääb meie sisse. See samastab igaveseks Hea Olemisega, seega sellega, mis juba on (PG: 24).

Selline on kodanlasest traditsionalisti, „korraliku inimese“ võltsmoraal. (Tegevus)vabaduse negatiivne pool negeeritakse, eraldatakse see iseendasse kui puhas destruktsioon, substantiveeritakse nime alla „kurjus“ ja projitseeritakse väljapoole. See on negatsiooni negatsioon (PG: 24–25). „Kurjus on Teine. Ja ta on ise sedavõrd, kuivõrd ta on enda jaoks Teine kui Ise. See on tahe olla teine ja et kõik oleks Teine. See on see, mis on alati Teine kui see, mis on“ (PG: 26). See kõlab peaaegu nagu võõrandunud endale-olu definitsioon. Kui kurjus on puhas destruktsioon, siis püüab see hävitada ka iseennast. Endale-olu definitsiooniga sarnaneb see sellepärast, et ta on olemise mitteolemine, olemise destruktsioon, ja ka seetõttu, et see on üks vabaduse allasurutud osa, aga teadvus ju vabadus suurel määral ongi. Sartre ütleb (PG: 27), et kurjus on (olemise suhtes) relatiivne, aga ka absoluutne, sest ta on olemisele taandamatu. Täpselt nagu teadvuski.

Kurjus on sisuliselt paradoks: „Kuri inimene kiidab end heaks ja põlgab ennast; ta põlgab ennast enese heaks kiitmise tõttu ja kiidab heaks põlguse tõttu“ (PG: 27). Puhas kurjus ei saa midagi „heaks kiita“, isegi oma põlgust mitte; samas ei jää tal üle muud kui põlata. Sellises vastuolus elamine nõuab suurt valvsust ja pühendumust – tuleb olla tähelepanelik, et kurjust ei tehtaks lihtsalt millegi hea saavutamise vahendina või egoistlikel eesmärkidel, vaid kurjuse enda pärast, hoolimata isegi sellest, et puhas kurjus on puhas vastuolu. Kurja tegemine on väsitav ja nõuab suurt pingutust, sest kurja ei taha tegelikult keegi. Aga puhas kurjus eksisteerib siiski ja eksisteerib ainult sellepärast, et „hea inimene“ selle lõi. Nagu öeldud, see on projektsioon ja selle projektsioon, mida kõige rohkem ise kardetakse-soovitakse. Selles mõttes on kuri ja kurja-tegijad kasulikud – nad aitavad korralikel inimestel oma tähelepanu enda probleemidelt mujale suunata. Kõige lihtsam on kurjust projitseerida allasurututele, vähemustele vms gruppidele, või mis veel parem – võimalikult üksildastele inimestele –, sest neil ei ole nii lihtne grupeeruda ja korralikele

inimestele samaga vastata (neid vaadata) või end kaitsta (PG: 27–31). „Kui te soovite tunda korralikku inimest, siis vaadake pahesid, mida ta teistes kõige rohkem vihkab“ (PG: 29). Ka siin räägib Sartre, et inimene tahab tegelikult ainult head. Seda on ta eeldanud vähemalt „Eksistentsialism on humanismist“ saati.

Teised varustavad mind paratamatult omadustega, mida ma sellisel, teistele antud kujul ise ei adu (kuigi vahel võivad mulle teada olevad jooned teistele antuga suures osas kattuda). Näiteks ei ole ma tark mitte enda, vaid teiste jaoks. Mina saan teada ainult seda, et ma mõtlen, aga minu tarkuse tunnistamine eeldab juba välispidist pilku ja Teise subjektiivsust. Millegipärast kalduvad inimesed teiste arvamustesse suhtuma liiga suure austusega; ennast nähakse ainult mingite teiste poolt antud omaduste kaudu, eraldatuna isegi situatsioonist, tänu millele need jooned välja löid või aktiveerusid (ja milleta nad poleks seda teinud). Sotsiaalsed ja sotsiaalselt tingitud tähendused muudetakse metafüüsiliseks, isegi sotsiaalsetele tähendustele eelnevateks ja neist sõltumatuteks „loomuse“ osadeks. Teiste-jaoks-olemise arutu domineerimine ja objektiivsete otsuste allaheitlik ja massiline internalisatsioon toimub eelkõige patriarhaalsetes klassiühiskondades. Kriminaalide puhul juhtub põhimõtteliselt sama: mingisugused karjääri alguses toimunud, vahel isegi täiesti tühised objektiivsed rikkumised (nagu Genet' juhul) annavad aluse inimese kogu subjektiivsus negatiivselt ära märgistada. Mõni inimene on „kuri“ või „halb“ isegi siis, kui teatakse, et kurja soovida on sisuliselt võimatu. Kuid kuna kurjategijad on olemas, siis järelikult on ka kurjus olemas – nii kõlab arutluskäik kurjuse tõestuseks (PG: 31–35).

Genet' kurjus vastab korraliku inimese soovidele, ootustele ja hirmudele. Teiste autoriteetsuse tõttu võtab ta need kuulekalt omaks, internaliseerides talle järk-järgult regulaarsete intervallide järel langevat Teise pilgu. Ta on oma arust sedavõrd, kui ta on (objekt) teiste jaoks; seega on ta ka enda jaoks justkui etteaimamatu asi, millel tuleb igaks juhuks pilk peal hoida (nagu seda teisedki tema suhtes teevad), sest pole teada, kunas ta jälle pättust teeb. Ta on ennekoike teiste-jaoks ja alles seejärel enda-jaoks. Ta on iseendale võõras. Tema tärkaval homoseksuaalsusel on samad juured, sest ka see väljendab objektiks, teiseks olemise naiselikku seksuaalsust.¹⁵² Aga objektiks olemise raskus seisneb selles, et inimene pole kunagi täielikult objekt enda-jaoks. Isegi määratlus „varas“ on sotsiaalne konstruktsioon ja eeldab teatud varaliste suhete olemasolu. „Süütus“ ja „kurjus“ on samuti sotsiaalsed moodustised. Kuid ka püsival objektiks ja sotsiaalseks konstruktsiooniks olemisel on oma tuntav reaalsus, mis väljendub näiteks üksinduses. Asi on passiivne – tal puudub võimalus luua vastastikkuseid suhteid; ta ei saa ennast, teisi ja olukorda defineerida või initsiatiivi haarata. Lisaks soodustab üksindust muidugi ka häbi (PG: 35–41).

Olukord võib küll olla karm, näiteks siis, kui me oleme ühepoolset ja kommunikatsiooni võimaluseta nurka surutud (nagu Genet), aga siiski mitte kunagi nii trööstitu, et meil valik täielikult puuduks: „Me pole savitükid ja tähtis pole

¹⁵² Siinkohal viitab Sartre ka Simone de Beauvoir' uurimustele (PG: 37).

see, milleks inimesed meid teevad, vaid see, mida me ise teeme sellega, milleks inimesed meid on teinud“ (PG: 49). Genet näiteks otsustas olla see, milleks ta tehti ja paraku oli ta sunnitud otsustama liiga vara. Sartre'i algse valiku kirjelduse kohaselt tegi ta selle otsuse kümne ja viieteistkümne eluaasta vahel. Genet' elu oli küll pikaajaline muutumine ja konversioon, kuid on tagantjärele taandatav ühele hetkelisele otsusele. Nimetatud otsus aga, nagu nägime, oli paljusi põhjustatud kodanliku puritaanliku külamoraali poolt ja oli tegelikult autonoomne ainult pealtnäha; väikestes kogukondades on kontroll ja reeglid tugevamad ning igasuguseid käitumuslikke ja muid erinevusi võimendatakse suu-remal määral. Mistõttu Genet põgenes üsna pea suurlinna anonüümsusesse (PG: 49–54). Siin tuleks tähele panna, et Sartre'i meelest pole inimene adekvaatsete otsuste tegemiseks teatud eas lihtsalt valmis.

Genet' otsuses olla see, mis temast tehti, on kätketud vastuolu, sest selles eksisteerivad samaaegselt koos tahe valida ja soov olla rõhutatult ja jonnakalt oma olemus, sellega samastuda ning olla selle suhtes passiivne. Vastuolus ilmneb teo (eksistentsi) ja olemise, vabaduse ja endas-olu dialektika, millest Sartre ka varem on palju rääkinud ning mis Genet' puhul väljendus püüdluses oma tahet püsivalt kurjana hoida, luua kurjuse teadvus ehk teadvus, mis tahaks juba loomupäraselt kurja. Nõnda on iga vargus selle pisut kunstlikult ülal hoitud fantoomi – varga loomuse – pühitsemine ja taasloomine. Aga oma loomusega samastuda ja seda kinni püüda on võimatu, eriti veel siis, kui ollakse üksik ja teisi abiks ei ole (nagu Genet' üksildane pühaklus eeldas). Oma objektsuse leidmise soovist johtub impulss olla armastatud. Et olla armastatud, tuleb ise armastada.¹⁵³ See aga on objektiks olemise harjumuse tõttu raskendatud. Genet armastas teisi sedavõrd, kui ta nägi neis iseennast idealiseeritud kujul: kurjuse eetikast lähtuvaid kriminaale, saatuse poolt determineeritud kurjuse kehastusi, kes oleksid võimelised, hoolimata tagajärgedest (ja soovitatavalt ilma ühegi põhjuseta, lihtsast esteetilisest naudingust ajendatuna),¹⁵⁴ isegi tapma. Et sellist ideaali piisavalt värske ja tõetruuna hoida, tuli oma armastuse objekti suhtes turvalist vahemaad säilitada, vastasel korral tekkinuks oht, et ideaal võib haihtuda ja armastusobjekti kuritegelik autoriteet hajuda. Armastatavad pidid ka ise olema piisavalt üksikõiksed ja esemetaolised, igas mõttes läbimatud, teised nende absoluutses teisesuses, objektsuses, paratamatuses, mitte-elususes. Genet nägi ilu morbiidsuses ja moraalses suitsiidis, või õigemini: see oligi tema jaoks ilu (PG: 59–105).

Genet' seksuaalsus väljendas samuti teisesust: sellesse oli kätketud soov olla alandatud, allasurutud, vägistatud jne; kannatus ja nauding olid selles, Genet' arvates paratamatult hierarhilises alluvussuhtes, äravahetamiseni sarnased. Seksi

¹⁵³ Genet' armuelu kohta ütleb Sartre: „Persoon pole sündinud homoseksuaalina või normaalsena. Ta saab üheks või teiseks vastavalt juhtumistele tema ajaloos ja tema enda reaktsioonile nendele juhtumistele“ (PG: 78). Lühidalt, inimene valib vastavalt situatsioonile isegi oma seksuaalse orientatsiooni.

¹⁵⁴ Kuritegu või kurjategija võib olla ilus teatava harmoonia tähenduses, kus tegu vastab olemusele. Ilu võib leida ka inetuses, kui see inetus on harmooniline (PG: 98-99).

nägemine alluja ja allutaja suhte raamides oli vajalik selleks, et vältida vastastikkust. Kriminaalide elukorraldus põhineb hierarhilistel suhetel. Vasall õigustab oma olemist ja väldib ängistust oma peremehe kaudu ja vastupidi. Samas säilis neis suhetes alati distants ja üksindus, koos vihkamise, usaldamatuse ja ükskõiksusega. Milline solidaarsus võiski kurjade inimeste vahel olla? Genet vältis hoolikalt üleliigset sulandumist kurjategijate või ükskõik millisesse gruppi, sest ta ei suutnud isegi kurjust piisavalt tõsiselt võtta – see oli tema jaoks eelkõige ikkagi üks illusioon ja „kurjategija“ oli lihtsalt üks mängitav roll teiste seas (PG: 111–125).

„*Armetus* on meetodiline muutumine nagu kartesiaanlik kahtlus või husserlik *epoché*: see tuvastab maailma kui suletud süsteemi, mida teadvus vaatlleb väljastpoolt jumaliku arusaamisega. Selle meetodi üleolek seisneb selles, et selle olemine on selle häbis ja uhkuses läbi elatud“ (PG: 125). Sartre kirjeldab nende lausetega Genet’ põhisuhtumist maailma ja endasse. Võiks ju küsida, kas ükskõik milline hoiak, mis soovib oma olemist leida kas mõtleva subjektina või mõteldud objektina (egona teiste-jaoks, nagu Genet), ja kui seda kultiveerida piisavalt teadlikult ja meetodiliselt, äärmuseni viivalt ja järjekindlalt, pole samuti kõrvutatav Descartes’i ja Husserli meetoditega? Erinevus on üksnes selles, et üks avab oma olemise endale otse, aga teine võõrandumise kaudu, ringiga minnes, kuid lõpuks ikkagi samasse punkti jõudes. Sartre ütleb veel: „Ja kuna, nagu me nägime, armetus on askees, *epoché*, siis teadvus, mis tahab end võõrandada, leiab end ühe ja üksikuna, vastamisi nähtumuse kui teadvusega, mis tahab end võõrandada“ (PG: 135). Genet’ meetod juhib teadvuseni teadvusest, teatud reflektiivse arusaamani. Ta avastab vabaduse.

Genet objektistas oma olemise otsinguil teisi, et nende kaudu oma objektisust tuvastada, kuid äkiline teadlikuks saamine naeruväärsetest rollidest, mida kurjategijad isekeskis mängivad, lõhkus „objektiivsuse“ kaardimajakese. Nad ei ole, vaid mängivad (kellenagi) olemist – selle taipamine võis toimuda ühel või teisel moel. Igatahes jäid selle tulemusena alles vaid nähtumused, mille (või kelle) olemine sõltus paljuski vaatleja teadvusest, kelle jaoks parasjagu esineti. Jäid vaid üksildased ja solipsistlikud eneseotsingud. Armastusobjektid osutusid vihatavateks, sest Genet põlgas iseennast; tugevad isased osutusid nõrkadeks, sest neid võrgutati. Genet’ armastus oli Sartre’i meelest põlgusest kantud, sest see soovis oma armastatuid asjadeks teha. Reetmine oli sellise armastuse loomulik tulemus, sest armastus kulmineerus alati pettumusega. Teise kui objekti tagant piilus lõpuks ikkagi vabadus, mis oli Genet’ jaoks hirmutav, sest seda ei saanud kontrollida (PG: 126–137).

Genet’ egol, mis oli valdavalt teiste poolt loodud, oli tema jaoks lausa sakraalne mõõde: „Solipsisti ja Genet’ jaoks *on mina Teine* ja see Teine on Jumal“ (PG: 146). Solipsistlik on see käsitus selles tähenduses, et see ei lähtu mitte empiirilisest egost, vaid millestki noumenaalsest, kättesaamatust ja pühast, mis on iseenesest küll sotsiaalselt päritolu, aga mida vahel ekslikult arvatakse tulevat mingit laadi metafüüsilisest korraldusest. Selline enesevõõrandamine peab olema valiku tulemus – teadvus peab otsustama, mis on olemuslik, tähtis või püha, olles samas mittepositsionaalselt oma vabadusest teadlik – ehk olles

teadlik sellest, et tegelikult mängib olemuslikku rolli ikkagi vabadus, mis sellise otsuse teeb. Teise kui objekti passiivne teenimine (armastus) on samuti valiku tulemus. Kuna vabadusel tuleb erinevate olemisviiside suhtes otsuseid teha, siis ei tohi seda mingil juhul loovutada või sellest lahti öelda, sest vabadus on ju see, mis teise kui objekti konstitueerib. Mis omakorda viis selleni, et esialgse soovi – olla kuri objekt – asemel liikus Genet täpselt vastupidises suunas: oma vabaduse märkamise ja oluliseks pidamiseni. Kuid ängistava võimaluse, et inimene on ise hea ja kurja peremees, hirmuäratav lähenemine viis uue trikini: olemus või objektsus tuli integreerida teadvusesse. Kuri olemise asemel tuli pigem kurja teha. Vabadus oli selles protsessis lihtsalt vahelüli, mis viis ühest võõrandumise vormist teise. Kuid ka viimases andis vabadus endast uuesti märku. Selline oli Genet' dialektika, mis taandus sageli ringliikumisele (PG:145–149). Seda võiks mõista nii, et üldises plaanis saab rääkida Genet' arengudialektikast, aga see dialektika sisaldas ohtralt ka mitte kuhugi viivaid edasi-tagasi võnkumisi.

Kuna kurjus on alati väljaspool, sest igaüks teab, et ta ise ei taha ja ei tee seda kunagi, siis on kuri alati objekt, teine. Seega ka kurjategija tahab olla teine. Samas peab kurjategija, et tahta kurja, olema ülitundlik „hea“ suhtes; tal peab olema sellest selge ettekujutus ja isegi tahe seda teha. Hea peab olema tema silmis väärtus. Ja ta peab kõvasti pingutama, et mitte teha seda, mis tundub lihtsam ja loomulikum – head. Kuritegu on reflektiivne, teise järgu tegu. Kui heategu on spontaanne, siis kuritegu on pikema kaalutluse tagajärg. Tavaliselt on see vastik tegu ja kurjategija teab seda väga hästi. Just see teda motiveeribki – ta tahab kurja eelkõige endale, et selle vastikuse käes kannatada. Ta peab end vihkama. Siiski on puhas, ideaalne kuritegu, millest ka Genet unistas, vaba isiklikest motiividest, ka vihkamisest; sellisel juhul tehakse kurjust kurjuse enda pärast. Ikkagi, miks? (PG: 150–158).

„Hea ei vaja mind. See eksisteerib iseenesest, see on Jumal, see on sotsiaalne masin. Ja mina, teisest küljest, vajan *seda* (...) Tehes Head, kaotan ma end Olemises, ma hülgan oma partikulaarsuse, ma muutun universaalseks subjektiks“ (PG: 158.) Eelnevalt sai kirjeldatud, kuidas hea mõnes mõttes samastub olemisega. Mitteolemise (nähtumuse, destruktsiooni) võlu seisneb selles, et see on minu käsutada. Ka kurjus on imaginaarne ja sellisena on see vabaduse ja individuaalsuse manifestatsioon. Kurja tegemine võibki olla ajendatud soovist asendada maailm imaginaarse ja unenäolisega, olemine nähtumusega. Sest kurjus on haihtuv reaalsus, illusioon, mis on vaid silmanurgast nähtav, kuid millel on siiski oma olemine (PG: 158–167). „Kurjus on alati mujal. Kui ma otsin seda Subjektist, hüppab see Objekti; kui ma torman Objekti, pöördub ta Subjekti tagasi. Varjatud, lateraalne, haihtuv, see tuletab kogu oma jõu Heast“ (PG: 167–168). Kummalisel kombel tahab Genet olla ebaõnnestumise, mis kurjuse-sooviga kaasas käib, märter. Samas on olemise destruktsioon, nagu imaginaarnegi, Sartre'i meelest vabaduse ala.

Puhas kurjus, mis soovib ka iseendale kurja, on küll vastuoluline nähtus, aga kahekordne negatsioon ühemõtteliselt millegi positiivseni ei vii. Pigem tekib lihtsalt üks eituste udu. Selline topeltkuritegu või reflektiivne kuritegu on näi-

teks Genet' poolt valitud reetmine, mida ta mingil ajal praktiseeris. Kurjategijate reetmine ei viinud teda korralike kodanike poolele, vaid hoopis vastandas teda kõigile, olgugi et ta teeskles ühel või teisel poolel olemist. Reetmine oli tema jaoks järjekordne kannatuse ja askeesi vorm (reedetakse ju ikkagi lähedasi), mis teenib nähtumust – kurjust –, mida küll eksiteerida ei saa, kuid mis siiski on kui nähtumus. Kuri inimene on nähtumuste peremees, tühjuse ja ebaõnne vastuoluline isand, sest on ka ju reetmine mõnes mõttes ebaõnne soovimine (PG: 171–195).¹⁵⁵

Genet' pahupidi pühaklus tähendab ülimat olemisest loobumist või vastuhakku olemisele; reetmine on loobumine ka sõprusest või armastusest ehk sotsiaalsest olemisest. Seega Genet ei loobu millestki mitte suurema olemise (hea) tõttu, vaid vastupidi – kurjuse pärast –, kuid tema meetod on siiski sarnane sellele, mida praktiseerivad näiteks kristlikud pühakud. Selles väljendub ka tahe olla teispoole oma olemist-olemust, olles selle peremees, looja ja suunaja. Kurjategijaks olemine on samuti ühe teatud olemuse valimine, ent olemus kui selline kuulub olemise ja hea juurde (vt PG: 195–242). „Mis see on, mida ta tahab? Olla. Olla pühak, olla kurjategija, pole tähtsust: olla oma olemist“ (PG: 239). Kuid paradoksaalsel kombel on tema olemine säherdune, mis olemist eitab.

Genet oli vastuolu kehastus, kuid konfliktisus oli tema silmis midagi positiivset ja tema olemuse juurde käivat. Kaotaja võidab – sellist mängu ta mängis. Vastuolulisust hoidis pidevalt ülal üliaktiivne reflektiivne teadvus, mis genereeris lõhesid teadvuse sees, reflekteerija (mis sisaldas juba Teise pilku) ja reflekteeritava vahel. Genet rääkis endast tihti kolmandas isikus. Reflekteeritav teadvus oli vahelülis reflekteeriva teadvuse ja maailma vahel, aidates olemise teravaid nurki teadvuse jaoks pehmemdada. Maailm aga polnud Genet' jaoks iseenesest absurdne, vaid sisaldas ettemääratud (ja küllaltki ebameeldivaid) tähendusi. See vaatas teda hukkamõistva pilguga; isegi üldiselt kasutatav keel (mis oli Sartre'i hinnangul kiiresti muutuvas maailmas ajale jalgu jäänud) ja inertsed asjad väljendasid seda pilku.¹⁵⁶ Mõistagi püüdis Genet varga ja valeтажана keelelisi tähendusi enda kasuks pöörata, imiteerides ja väljendades tavalisi kommunikatiivseid akte ja intentsioone, et heauskseid hiljem kurjalt ära kasutada. Omavahel kõnelesid kurjategijad aga eriomast argood, parasiteerivat ja mäslevat keelt, mis nimetas asju tavapärasest erinevalt, kuid mis põhines ikkagi tavakeelel. Sellelt pinnalt sai alguse ka Genet' poeetiline suhtumine: see polnud mitte kultiveeritud kunst, vaid lihtsalt üks viis ellu jääda, vabaneda painavast maailmast, nimetades asju ümber ning käies vabalt ringi ka argoo

¹⁵⁵ Lk 186 on paljuviidatud allmärkus, kus Sartre väidab, et eetika on tänapäeval võimatu, ent siiski paratamatu. Paratamatu on ta selles mõttes, et inimene on eetiline olend ja juba oma käitumisega ta loob teatavaid norme. Võimatu on ta sellepärast, et eetika kui teatav hea ja kurja süntees või püüdlus seda sünteesida ei kanna tänapäevases ühiskonnas vilja. Nagu juba varem öeldud, „kuri“ on tänapäeval võõrandatud ja väljapoole projitseeritud. Eetika võimatusest ja paratamatusest on ta rääkinud ka varem, näiteks „Märkmeraamatutes“. Seda mainib ta veel lk 224.

¹⁵⁶ Isegi loodus pole neutraalne – maastik väljendab omandisuhteid, ressursse jne, ühesõnaga: sotsiaalset korda. „Asjad on silmad“ (PG: 310).

endaga. Lisaks refleksioonile ja poeetilisele suhtumisele aitas maailmast põgeneda või seda derealiseerida ka tema püüdlus loobuda oma isiklikust ajaloost ja inimsuhetest, asendades viimased formaalsuste, tühjade žestide ja solipsismiga (PG: 240–329).

Absoluutne subjektiivsus ja objektiivsus, headus ja kurjus, olemine ja nähtumus, reaalne ja imaginaarne, passiivsus ja aktiivsus armusuhetes – nende äärmuste samaaegsus iseloomustab Genet' olemise dünaamikat. Need on Sartre'i meelest ühtlasi vabaduse kaks poolust: üks olemist jaatav ja konformistlik, teine lõhkuv ja uuendav osa. Kui üks neist pooltest on esil, siis on teine varjul, aga siiski olemas. Sünteesi ei toimu. Ringajas ja kiirelt edasi-tagasi pendeldav vurri-laadne liikumine iseloomustas ka Genet' mõtlemist. Sellele lisas intensiivsust kõik-või-eimidagi stiilis radikaalsusesse kalduv suhtumine. Kujuteldav vastasseis maailmaga (sest reaalselt ei saa maailmale vastanduda) tegi ta näitlejaks, illusioonimeistriks, poeediks, kurjuse pühakuks. Varas on varas eelkõige kujuteldava publiku ees, sest reaalse publiku ees poleks see kuigi kaua võimalik. Kui Genet avastas, et ta on muutunud unistajaks, näitlejaks nähtamatul laval, tegi ta sellest johtuvalt oma elus teise fundamentaalse valiku: ta otsustas, et temast saab poet. See otsus oli Sartre'i arvates lihtsalt esimese otsuse loogiline tagajärg. Ja selles ei puudu oma dialektika: kui ta enne unistas (kurjast) tahtest, siis nüüd ta tahab unistada; unistus juhatab iseenda juurest välja, olemise juurde, sest unistatakse ikka ju olemisest. Siiski ei tähenda see veel, et Genet otsustas kohe hakata ka kirjanikuks. See otsus tuli alles hiljem (PG: 329–353).

Kujutluspilt on nähtumus, teatud mõttes olemise eitus ja derealisatsioon, ja sellisena kurjus. Seda muidugi eeldusel, et olemine on hea, nagu tõsine mees tavaliselt arvab. Kujutis sobib kurjuse eetikasse ja esteetikasse suurepäraselt, sest, nagu nägime, kurjus ei saa kuidagi *olla*, seda peab kujutlema.¹⁵⁷ Kurjus on olemise karikatuur, perversioon, näitemäng. Teesklus ja vale väljendus nii Genet' homoseksuaalsuses (homo kui vale mees, peaaegu naine) kui ka (halvas) maitses, mis eelistas Sartre'i hinnangul kunstlikku, võltsi ja vulgaarset. Siiski oli Genet omal kombel esteet, nagu kurjategijad tihti, sest ilu on seotud vabaduse ja seega ka väärtuste kui millegagi, mis on teispool olemist ja seda transtsendeerivad. Puhtas faktis pole ei ilu ega väärtust, kuid ilu on ise väärtus ja see oli ühtlasi ka Genet' relv tõsise mehe ja olemise vastu, millesse tõsine mees suhtub täie tõsidusega ja millest ta ekslikult arvab ka väärtusi tulenevat (PG: 355–377). „Seega Ilu pole nähtumus ega olemine, vaid seos: olemise transformatsioon nähtumuseks“ (PG: 377), resümeerib Sartre. Genet' puhul väljendus ilu-taotlus veel elegantsuses, kuigi see elegantsus oli tihti šokeerimise teenistuses. Ja ega ta teisiti saanudki, sest mateeria, mida ta püüdis ilu vormi valada, polnud suurem asi – oli see ju vaesus ja viletsus nende lõpututes vormides (PG: 379–392).

¹⁵⁷ Kujutlemine või unistamine on traditsiooniliselt midagi pahelist, millesse kristlik tööetika on tihti kahtlustavalt suhtunud. Üks asi on see, et jõude olevale mõistusele tikuvad kurjad mõtted ligi, teisalt aga on unistamine kahjulik kui mitte-tegemine – kes unistab, see parasjagu ei tööta.

Kujutluspilt saavutab oma mõju ja objektiivsuse siis, kui ka teised seda jagavad. Jagatud kujutluspildid on kultuurifaktid. Genet' jaoks olid need ühtlasi ka imaginaarsed lõksud, kuhu võimalikult palju inimesi meelitada, kuid millel on siiski reaalne mõju (PG: 419–421). „Kunstiteose paradoks on see, et selle tähendus jääb ebareaalseks, st maailmast väljapoole, ja hoolimata sellest võib see olla reaalsete tegevuste põhjus ja eesmärk“ (PG: 421). Genet' puhul: „Esteedina oli ta derealiseerivate žestide ohver; kunstnikuna leiutab ta tegevusi, mis realiseerivad žestid“ (PG: 422). Selles, esteedist muutumises kirjanikuks, ilmneb kujutise ja reaalsuse dialektika – taas üks Genet' olemist iseloomustavates dialektikatest. Uus valik – olla kirjanik – asetab aga vanad probleemid ja vastuolud uude valgusesse; võib isegi öelda, et see ületab need, sest hea ja kuri saavad väljenduse kunstiteostes, seega uuel tasandil. See valik on kolmas oluline Genet'ga toimunud metamorfoos (PG: 422–423).¹⁵⁸

Alguses olid Genet' kirjanduslikud katsetused küllaltki solipsistlikud ja onanistlikud:

Seega siiani pole kunsti. Kirjutamine on erootiline vahend. Õrna lugeja imaginaarsel pilgul pole muud funktsiooni kui anda sõnale uus ja veider püsivus. Lugeja pole eesmärk; ta on vahend, instrument, mis kahekordistab naudingu, lühidalt piiluja, hoolimata temast endast. Genet ei räägi *meile*, ta räägib iseendale, kuigi tahab olla kuulnud (PG: 459).

Ühelt poolt ta tahab olla „tabatud“ ja teiste abiga oma naudingut suurendada, aga teiselt poolt natuke kardab ka.

Genet' romaanide põhiteemaks on mõistagi kuriteod ja kriminaalid, aga need mitte objektiivse ja deterministliku, vaid selle vabaduse ja poeetilise külje pealt nähtuna. Kirjatöödega tegi ta end märgatavaks, tundes samal ajal ka teatavat uhkust selle üle, et ta oli end nõnda, kurjategijana, loonud-valinud ning sai nüüd oma pahelisuse ühiskonnale tagasi peegeldada; lisaks avanes tal võimalus end teistele näidata täpselt sellisena, nagu ta ise tahtis. Teisisõnu, ta sai nüüdsest, olles kirjanik, oma objektsust teataval määral suunata. See on midagi, mida ta ju algusest peale tahtis – olla. Ning olla nii, nagu ta tahab (PG: 483–497). Loominguga kaasnes ka isepärane ilu-eetika: „On olemas Ilu-eetika, see nõuab meilt omalaadset demiurgilist stoitsismi: lootuseta optimismi, Kurjuse aktsepteerimist totaalse ühtsuse tingimusena, inimese loova reaalsuse jaatamist (...)“ (PG: 497).

Sartre'i tõlgenduse järgi olid Genet' loomingus ilu ja kurjus segunenud. Ilu nõuab kannatusi ja ohvreid – selline on ilu-eetika üks printsiipe. Jagades oma raamatute kaudu ilu, jagab Genet ka kurjust, istutab seda inimestesse, kes end sümpaatse kurjategijast ja homoseksuaalist peategelasega identifitseerivad. Kurjategijast saab pühak ka lugejate silmis. Ja nii leiab lugeja endas üles „kurjuse“, mis on seal olnud algusest peale (PG: 497–517). „Lugeda Genet'd tähendab olla *mõeldud Kurjuse vaimu poolt*, kaassüüs sellega“ (PG: 517). Genet ei

¹⁵⁸ Genet muutub Sartre'i hinnangul kunstnikuks pärast oma esimese romaani *Notre Dame des Fleurs* kirjutamist; enne seda oli ta kõigest hämaraid värse loov esteet (PG: 449).

loo oma raamatutes lihtsalt imaginaarseid tegelaskujusid, vaid: „Tema jaoks on komponeerimine *tema enda* taasloomine“ (PG: 543). Genet on aus niivõrd, kui-võrd see on üldse võimalik, sest igasugune ehe tunne sisaldab endas ka mängu ja ebaausust (PG: 524).

Hilisemates teostes on Genet vähem radikaalne; ta mängib isegi võimalusega naasta Hea ja üldise moraali juurde. Teataval määral ta isegi vabastab end oma endistest dilemmaadest; ta muutub ettevaatlikumaks ja kalkuleerivamaks. Kuigi ta lähtub nüüd rohkem loogikast ja struktuurist ning vähem kirest, on ta kaalutlused siiski endise eesmärgi teenistuses – teha kurja, objektiveerida mitteolemine ning tuua see kollektiivsesse kujutlusse (PG: 544–549). Varasemaga võrreldes on tema taotlused pisut teisenenud: „Ta on nüüd mõistnud oma viga: ta tahtis end teha selleks, kellena teised nägid teda olevat, samal ajal kui ta oleks pidanud teisi end panema nägema sellena, kes ta tahab olla“ (PG: 549).

„Teiste teadvus on meedium, milles inimene saab ja peab saama selleks, kes ta on“ (PG: 549). Kuid initsiatiiv peab siiski tulema subjektilt endalt. Kui Genet loobus rollimängudest, manerismist ja estetismist, muutus ka tema käitumine loomulikumaks. Ta võitis lugejate lugupidamise ja saavutas talle vajaliku objektiivsuse teiste kaudu seeläbi, et sisestas teiste vabadusse kujutluspilte iseendast. Samal ajal sai ta aru, et tema objektiivsus on teiste kätes, mistõttu loobus ta selle nimel meeleehtlikke pingutusi tegemast. Siis ilmnes ta endale ja teistele kui eksistents, loomuseta vabadus, mis väljendus mitte üldises olemuses, vaid partikulaarsetes tegudes (PG: 549–554).

Me teame, mis see loov teadvus on: see on *eksistents*. Algne Kurjuse tahe ilmnes meile kui eksistentsiaalne pinge, aga me nägime kohe kõiki situatsiooni vastuolusid kohustamas seda olemusele alluma: niikaua, kui Genet tahtis olla „Varas iseeneses“, varjas ta oma sügavamat eksistentsi oma essentsialistliku kire taha. Kuid nüüd, jättes oma olemisest arusaamise töö teistele mõistustele, vabastab ta end sellest: ta on nüüd ainult näota vabadus, mis seab kütkestavaid lõkse teistele vabadustele (PG: 554–555).

Pea kogu Genet’ lugu on üks ebaõnnestunud katse oma olemist leida ja olemust luua. Selles raamatus väljendub suur osa Sartre’i senise filosoofia sisust. Ülal mainitud „essentsialistlik kirg“, mis Genet’ puhul äärmusteni jõudis, on inimesele teatud määral universaalselt omane; seda arvab Sartre vähemalt juba „Ego transtsendentsi“ kirjutamisest saadik. Nüüd aga väidab Sartre, et oma loomuse kultiveerimine enda-jaoks küll ebaõnnestub, aga enese objektiveeriv presenteerimine partikulaarsete tegude kaudu teistele avab mingil kujul vabaduse, sest jätab lõplike hinnangute tegemise lihtsalt teiste mureks ning pakub end teistele vaid tükiti, laskmata ka teistel lõplikke järeldusi teha. „Tehes end Vargaks Teisele, teeb ta end loojaks enda jaoks“ (PG: 555).

Loobunud rangetest hinnangutest enda kohta ja püüdest midagi tingimata olla, avastab Genet vabaduse, mille tuumaks on transtsendents, antu ületamine, tuleviku ja mineviku vaba loomine ja ümberinterpreteerimine. Isegi tema emotsioonid muutusid, tema hinge ilmusid meelerahu ja varem tundmatu mõõdukas

optimism (PG: 555–557). Ta tunnetas oma jõudu: „Universumi absorbeerimine keelde on universumi hävitamine, aga see on poeedi loomine“ (PG: 557). „Poeedi loomine“ selles mõttes, et sellega luuakse poeet; looja, kes toob mitteolemist (imaginaarset) olemisse ning sellega olemise destrueerib ja derealiseerib.

Seega on Genet’ arengus, kui nii võib öelda, täheldatav teatav teadlikkuse kasv. Sartre ütleb:

Tema raamatud on sündinud sellest, mida ma olen nimetanud katarsis-likeks kriisideks; kuna poeet peab saama täiesti teadlikuks endast ja maailmast, siis peab ta neid kriise esile kutsuma, peab neid juhtima ja uurima (...) Need koletislikud ja täiuslikud tööd tahavad olla *teadvus läbi ja lõhki*, vähimagi pimeduse, ignorantsuse või inertsuse vööndita (PG: 558).

Siin nähtub eeldus, et teadvus vahel siiski ei ole päris teadlik maailmast ja iseendast, sest miks muidu nimetatud kriise vaja oleks. Tundub, et need kriisid on pisut keerulisemad menetslused kui Sartre’i poolt varem kirjeldatud puhas refleksioon, mida võiks teoreetiliselt ju igal hetkel suhteliselt kerge vaevaga läbi viia. Sartre mainis ka ise, et erinevalt Descartes’i puhtalt intellektuaalsest meetodist on Genet’ meetod läbi elatud ja tunnetatud ja selle võrra ka raskem.

Niisiis hakkab Sartre’i filosoofias uue elemendina silma see, et mingit laadi eneseuuritud võivad teadvusele tema enda kohta midagi uut tutvustada. Varasem Sartre nõnda ei arvanud või ei rõhutanud ta seda eriti. Ta väidab nüüd (PG: 562), et imaginaarsed katsed (näiteks tappa või varastada) annavad inimesele võimaluse ennast ja oma võimalikke reaktsioone uurida, varjatud tundeid avastada jne. Teiste sõnadega: teadvusel on oma varjatud pool ja mõnikord on see nii varjatud, et selle avamiseks kulub tükk tööd ja uurimist. Samuti pole talle endalegi *a priori* selge, kuidas ta mingisuguses olukorras reaalselt käitub – ta saab selliseid asju eelnevalt ainult oletada. Kõige parem oleks aga kriisid ise läbi elada.

Ettekujutatud ja kirja pandud maailm ja selle mured lasevad end kergelt ületada ja selles mõttes on kirjandusel teraapiline toime – teose lõpus võib tunda vabanemist. Nagu öeldud, vabanes Genet ka hiljem, kui ta oli end piisavalt kirjanduse kaudu uurinud, teda kaua vaevanud hea ja kurja dilemmaadest (vt PG: 565–569). Kuid et vabaneda, peab enne kannatama. Sartre’i mõtte areng on dialektiline ka Genet’ ande ilmnemise põhjuste seletamisel. Väideldes kujuteldava oponendiga ütleb ta: „Mis te arvate talendi olevat? Hallitus ajus? Üleliigne luu? Ma olen näidanud, et tema [Genet’] töö on tema elu imaginaarne aspekt ja et tema geenius on sama, mis tema kõigutamatu tahe elada oma olukord lõpuni. Tahe ebaõnnestuda ja olla poeet oli tema jaoks seesama“ (PG: 569).¹⁵⁹ Sartre’i arvates mängis Genet mängu, kus kaotaja võidab ja lõpuks ta

¹⁵⁹ See järeldus on küll mõeldud üldistusena, aga tekitab siiski mitmeid küsimusi. Raske on aru saada, mida Sartre peab täpselt silmas „oma olukorra lõpuni elamise“ all. Võib arvata, et see tähendab situatsiooni täielikku aktsepteerimist, millest oli ka „Märkmeraamatutes“ juttu ja mis sarnanes pisut stoitsistliku eetikaga, kuid see jätab kahe silma vahele selle, et pea iga situatsioon pakub piisavalt palju valikuvõimalusi, millega võiks „lõpuni“ minna. Genet otsustas minna lõpuni oma varga identiteediga, jättes muud võimalused arvestamata. Ja pole sugugi

võitiski. Ta saavutas tunnustuse, mitte küll vargana, aga poeedina. Sartre soovib rõhutada, et neid kaht külge on raske lahutada ja eraldi näha, sest esimene tingis teise. Samas tekkis olukord, kus võitja kaotas: varem inspiratsiooni allikaks osutunud negatiivsed kogemused varasemat rolli enam ei täitnud, vähemalt mitte sellisel määral kui enne. Varasemad kogemused tuhmusid ja asendusid uutega. Tekkis küsimus, miks üldse enam kirjutada, sest polnud enam midagi, millest vabaneda. Usk pühaklusse ja kurjusesse olid kadunud (PG: 569–577).

Kokkuvõtvalt: Genet on kahepalgelise moraali sünnitis. See on moraal, mis eeldab, et ühed inimesed on justkui sünnipäraselt paremad kui teised ja see arvamus väljendub ka omandisuhetes. Genet tahtis olla nagu teised, seega tahtis ta ka omada (nagu teised), sest ta tundis end lapsest saati hüljatuna. Hiljem aga, juba tekkinud vimma tõttu, varastas ta selleks, et olla halb. Kurjus tähendas ühtlasi ka ebarealsuse loomist. See viis kirjutamiseni. Aga kirjutamise kaudu saabus suurem teadlikkus, dilemma ületamine, ja sellega koos ka suurem vabadus. Genet muutus kriminaalist suhteliselt korralikuks pereinimeseks (vt PG: 578–582). Kuid pangem tähele: Genet ei ole mitte halbuskne, nagu seda oleks interpreteerinud varasem Sartre või nagu oli seda Sartre'i interpretatsioonis Baudelaire. Sellist valikuvõimalust Sartre isegi ei maini. Pigem oli Genet situatsiooni ohver.

Seda kõike teame me Genet' enda teoste kaudu, kus autor ei ole surnud või kusagil eemal, vaid räägib meiega ise: „(...) ta ei räägi meile homoseksuaalsuse kohta, varga kohta, vaid alati *kui* varas ja *kui* homoseksuaal“ (PG: 587). Ta räägib meiega *kui* varastav homoseksuaalist subjekt. Eksisteerija, mitte vaatleja. Aga kui tema on subjekt, siis on lugejad talle objektid. Kõik ei saa korraga olla subjektid ja/või objektid, kuid mõni inimene, näiteks kuningas, on alluvate jaoks kindlasti rohkem subjekt kui objekt (vastasel juhul kaotaks ta oma autoriteedi). See suhe pole siiski kivisse raiutud kui midagi muutumatut ja selget: „Meie töökohas, peres, parteis pole me päris objektid ega subjektid. Teine on see instrument, mis kuuletub häälele, mis reguleerib, jagab, jaotab, ja see on samal ajal see soe, hajus atmosfäär, mis meid ümbritseb, ja see on see, mis meie, samuti, oleme teistele ja järelikut endale“ (PG: 591).¹⁶⁰ Meie püsiv teiste-jaoks olemine on küll turvaline atmosfäär, kuid see ei takista meil end üksikuna tundmast: subjektid ei sula kunagi täielikult ühte ega samastu objektiga ja teine ei ela kunagi nii nagu mina, olgu me *kui* lähedased tahes. Genet' puhul oli üksindus eriti suur, sest ta jaatas ja eitas end üheaegselt: ta jaatas end *kui* väljatõugatu, *kui* objektiivselt halb/kuri teiste-jaoks, kes ta ka enda jaoks oli. Selle objektiivse teiste-jaoks olemise kaudu avastas ta oma subjektiivsuse, mis polnud algul muud kui Teise pilgu internalisatsioon. Kuri olemus muudeti lausa millekski pühaks, süümeliseks objektiks kõigi jaoks. Sest süüdlane on eelkõige objekt, mitte subjekt, ja subjektil on oma süüd raske aktsepteerida, sest teadvus

kindel, et teistsugusel juhul tema talent poleks avaldunud või poleks avaldunud isegi paremini. Poeetiline andekus ei pruugi olla ainult „tahe ebaõnnestuda“, isegi mitte Genet' jaoks.

¹⁶⁰ Siin on öeldud, et kõigepealt oleme me kuidagi teistele ja sellest johtub meie enesetõlgendus.

on põhimõtteliselt enese jaatamine, mitte eitus. See ei takista meil siiski end tihti süüdlasena tundmast – me oleme süüdi niivõrd, kuivõrd me oleme objektid (PG: 590–598).

„Objektiivsus“ on antud kontekstis objektiks-olemine-teiste-jaoks ja „subjektiivsus“ järelikut selle olemise internalistsioon. Genet jaatas seda objektiivset konteksti ja muutis selle oma subjektiivsuse osaks. Omal moel on selline otsus stoitsistliku eetika kõrgpunkt – see on jonnakas olukorra jaatamine koos otsusega lõpuni minna, isegi kui see olukord on põhimõtteliselt absurdne ja väljakannatamatu. Genet’ otsus oli märterlus. Ta oli justkui Jeesus Kristus, kes kannatas meie kõigi eest, et meile pärast näidata, kuhu meie silmakirjalik eetika ja muidu rumalus meid viib. Sellisena peegeldas Genet oma kaasaegset ühiskonda. „Genet oleme meie. Sellepärast peame teda lugema“ (PG: 599). Lisaks sellele, et Genet jaatas oma objektiivsust, jaatas ta ka oma subjektiivsust, sest tema subjektiivsus oligi objektiivselt konstitueeritud. Sellepärast imetlebki Sartre Genet’ kangelaslikku otsust minna lõpuni korraga nii subjektiivses kui objektiivses suunas, mis sisuliselt tähendas ju vastuolus elamist ja selle vastuolu lahti hoidmist ja süvendamist.

„Pühak Genet“ on Sartre’i (eksistentsialistliku?) filosoofia üks põhjalikumaid teoseid. Sartre avab ja võtab Genet’ näitel kokku pea kõik, mis ta seni on välja töötanud, kuigi muutused tema varasema filosoofia suhtes on ilmselged. Tema mõtlemine on siin dialektiline – ta otsib alati teesile antiteesi ja vastupidi ning eeldab, et selline vastuoluline vastuoludes liikumine kirjeldab inimolu ennast. Varasem olukord põhjustab teise – Genet’ saatus oli ette määratud juba lapsepõlvest saati. Subjektiivsus pole mõistetav objektiivsusega, vabadus situatsioonita, hea kurjata, pühak saatanata jne. Tasub märkida, et subjektiivsus pole enam midagi selget ja läbipaistvat, mis on antud tervikuna kohe, vaid ka see avab end dialektilises liikumises. Subjektiivsus on arenev ja endast järk-järgult teadlikuks saav vabaduse ja paratamatuse süntees. Ja üha jõulisemalt rõhutab Sartre: inimene on sotsiaalselt tingitud olend. Tema minapilt on samuti tingitud. Kuna Genet’ elukäik oli Sartre’i meelest suures osas määratud juba tema lapsepõlvest peale, siis pole ka põhjust tema valikutele moraalseid hinnanguid anda. Sartre ei ütle, et Genet’d valdas halb usk. Nooremana oleks ta tõenäoliselt seda teinud. Lisaks: Genet ei teadnud lapsena ega ka veel suure osa oma noorpõlvest, et ta on vaba. „Olemise ja eimiski“ põhjal poleks selline asi samuti võimalik olnud. Samas on Sartre siin teoses jäänud truuks oma ängistuse-käsitlusele, millest võib arvata, et mingisugune eelreflektiivne arusaam oma vabadusest subjekti siiski saadab. Aga see vabadus ei seisne muus kui valikus oma situatsiooni aktsepteerida (mitteaktsepteerimine oleks argpükslus) ja objektiivseid tähendusi üle võlli võimendada, et ringiga oma vabaduse juurde tagasi jõuda. Muidugi jääb ka siin küsimuseks, milliste antud tähendustega lõpuni minna ja millistega mitte, aga Sartre valikuvõimalustele eriti tähelepanu ei pööra.

Palju on analüüsitud seda, miks Sartre’il ikkagi eetikaga tegelevat teost ei õnnestunud valmis kirjutada. Vastus tundub olevat mitmetahuline: universaalsel eetikal puudub koosseis, sest kurjust laiemas tähenduses lihtsalt ei ole. On olemas lihtsalt erinevad vabaduse tahud, meeldivamad ja ebameeldivamad valikud.

Varasemale (väärtussubjektivistist) Sartre'ile saab teatud määral ette heita ka seda, et tema filosoofias puudub ette antud või ideaalne olemise kord, loomus, printsiibid vms, millest eetilisel käitumisel juhinduda, sest isegi autentsus pole iseenesest piisav teo põhjendus. Vaba valik on põhjendamatu. Mis aga ei tähenda, et inimesed oleks ebaeetilised – ei, nad on väärtusi loovad olendid ja nende väärtuste raames saab miski hea ja halb olla. Kolmandaks: kuna vabadus on vabadus situatsioonis, aga mitte situatsiooni loomise vabadus, ja situatsioon on see, mida inimene juba lapsepõlves on sunnitud internaliseerima (nagu Genet), siis on ka eetilistest valikutest hilisema Sartre'i kontekstis raskem rääkida.¹⁶¹ Nagu Sartre ise ütleb, eetikal on mõtet ainult vabas maailmas. Neljandaks: eetika on faktiliselt võimalik ainult siis, kui kõik on eetilised.¹⁶² See kõik ei tähenda, et eetilised püüdlused oleksid võimatud: konkreetse moraalse käitumise sihiks (näiteks sotsiaalse osavõtu kaudu) ongi olukord, kus kõik inimesed saaksid olla piisavalt vabad, et olla eetilised, st nad saaksid elada ja tegutseda nii, nagu nad tahaksid. Vähemalt on see ideaal, mille poole püüelda. Kui see eesmärk on saavutatud, jääb ikkagi küsimus, mida edasi teha (sellest rääkis Sartre ka „Märkmeraamatutes“).

Thomas Busch (1990: 47–52) märgib, et Sartre kasutab Genet' arengut kujutades passiivset sõnavara, mis viitavad fatalismile ja determinismile. Busch küsib, kuidas on Sartre'i eelneva filosoofia põhjal võimalik, et inimene ei tea, et ta on vaba ja alles õpib seda olema? Kui veel „Märkmeraamatutes“ (ME: 472) ütleb Sartre, et inimene on oma vabadusest teadlik, siis Genet puhul see ühemõtteliselt ei kehti. Tema arvates pole kahtlust, et teisesuse sisenemine teadvusesse (kus endale-olu ja teiste-jaoks on segunenud) tähendab ühtlasi Sartre'i teadvusekäsitlemise opaaksemaks muutumist ning küllaltki radikaalset pööret Sartre'i filosoofias. Nende tähelepanekutega saab ainult nõustuda. Busch oletab (Busch 1990: 82), et Sartre võtab „Pühak Genet's“ arvesse teadvuste empiirilist varieeruvust Merleau-Ponty kriitiliste märkuste tõttu „Olemise ja eimiski“ aadressil, kus Sartre teadvuste erinevusi ei arvestanud. Buschile võib lisada, et võimalik Genet' autentsus või mitteautentsus on piiratum ka seetõttu, et Sartre näeb nüüd üha rohkem inimest seisvat objektiivsete väärtuste, võimaluste ja tähenduste keskel. Ta saab valida peamiselt seda, kas tõde aktsepteerida või mitte, nagu Sartre seda ka „Tões ja eksistentsis“ kirjeldas. Aga ei ole kindel, kas Genet on autentsuse etalon, nagu seda on arvanud näiteks Thomas Flynn (Flynn 2014: 275–277). Kui ta seda ka on, siis ainult mingis „autentsuse“ varasemaga võrreldes piiratumas ja kitsamas tähenduses.

¹⁶¹ Teisest küljest on see jällegi kergem, sest Sartre lähtub siis rohkem objektiivsetest väärtustest ja vajadustest.

¹⁶² On kõlanud ka arvamusi, et Sartre loobus eetikaga tegelemisest, sest Beauvoir ütles kõik vajaliku oma 1947. aastal ilmunud raamatus *Pour une morale de l'ambiguïté* ära. Kui see oli tõesti nii, siis tuleb öelda, et Sartre'il võttis sellest arusaamine küllalt kaua aega, sest ta tegeles eetikaga veel 1948. aastalgi.

17. „KOMMUNISTID JA RAHU“ (1952–1954)

Poliitiliste artiklite seeria „Kommunistid ja rahu“ (*Les Communistes et la Paix*) ilmus aastatel 1952–1954 ajakirjas *Les Temps Modernes* ning raamatus „Situatsioonid VI“ (aastal 1964). See oli aeg, mil Sartre’it sidusid lähedasemad suhted kommunistidega. Kommunismi kalduv, kuid siiski antistalinistist Sartre tegeleb nendes artiklites kohati lausa raevukal toonil proletariaadi õiguste kaitse ja revolutsioonile innustamisega, vastanduses kodanlusele, antimarksismile, ning vahel meetodina ka vägivalda õigustades. Situatsioon määrab, millisel juhul on nii sõda kui ka vägivald õigustatud. Sartre on moraalse valikute tegemisel klassikalise inimloomuse asemele asetanud situatsiooni; viimane neelab suures osas alla ka inimvabaduse.

Ajalooline tervik määrab meie jõud igal antud hetkel, see kirjutab ette nende piirid meie tegevusväljal ja meie *reaalses* tulevikus; see tingib meie suhtumise võimaliku ja võimatu, reaalse ja imaginaarse, selle, mis on ja selle, mis peaks olema, aja ja ruumi suhtes. Sellelt omakorda määratleme me oma suhted teistega, see tähendab, meie elu tähenduse ja surma väärtuse: selles raamistikus ilmneb lõpuks meie *Ise*, praktilises ja muutlikus suhtes siinse ja sealsega, praeguse ja igavikulisega, endise ja homsega, selle asja ja universumiga (...) (KR: 80).¹⁶³

Situatsiooni rollis on selles tsitaadis „ajalooline tervik“, aga mõte jääb ikka samaks. Arvestades selle määravat rolli, jääb küllaltki arusaamatuks, kuhu vabadus selles deterministlikus protsessis üldse mahtuda võiks. Situatsioon determineerib isegi inimese reaktsiooni olukorrale ja kui see on tõesti nii, siis pole „ontoloogilisest vabadusest“ põhjust enam rääkida, sest selle definitsioon oli kõige minimaalsemas tähenduses see, et ükski situatsioon ei saa täielikult determineerida minu reaktsiooni sellele. Samas vaimus jätkates ütleb Sartre veel: „Ühiskond teeb otsuse enne meie sündi: see määrab ette meie võimed ja kohustused; lühidalt, see paneb meid paika“ (KR: 122).

„Samad faktorid, samad situatsioonid, samad reaktsioonid: see defineerib klassi“ (KR: 90). Marxi ja ka Sartre’i järgi on otsustavaimaks deterministlikuks faktoriks tootmissuhted. Need määravad inimloomuse, kui nii võib öelda, aga nad ei loo veel klassi – klass sünnib siis, kui grupp inimesi on mingi eesmärgi nimel koonduda otsustanud. Spontaanselt see ei teki, sest spontaanne on Sartre’i arvates pigem mitte midagi tegemine ja olemasoleva olukorra säilitamine.¹⁶⁴ Seega vähemalt mingisugune mitte-determineeritud valikuvõimalus eksisteerib – näiteks võõrandatud töö ja näljasurma, või ühtse löögirusika moodustamise ja passiivse talumise vahel. Tööline on vaba lahendusi pakkuma, aga olukord on

¹⁶³ Lühend KR osutab kogumikule *The Communists and Peace with a Reply to Claude Lefort*.

¹⁶⁴ Kui algselt kuulus Sartre’i teadvuse definitsiooni juurde „spontaansus“, siis hiljem asendus see „vabadusega“. Spontaansusest pärast „Olemist ja eimiskit“ Sartre kuigi palju ei räägi. Kuid ka „vabaduse“ tähendus nihkub individuaalselt vabaduselt sotsiaalsele vabadusele. Vabadus on võimalik ainult ühistöö tulemusena.

selline, et probleemide lahendamine saab sündida vaid koondumise tulemusena ja partei – kommunistliku partei, kes esindas Sartre'i hinnangul tööliste huve kõige paremini – vahendusel (KR: 90–133).

Thomas Busch märgib, et samasuguse deterministliku protsessina, nagu Sartre kujutas Genet' kujunemist, kirjeldab Sartre siin klassi arengut. See protsess ületab lihtsakoelise mina-teise (või klassi puhul: kolmas) ontoloogia – pigem segunevad mina ja teine dialektilises protsessis. „Pühak Genet“, „Kommunistid ja rahu“ ning suur osa „Sõnadest“ on kirjutatud samal ajal ja neile kõigile on omane (1) fatalism ning (2) teisesuse vältimatu olemasolu teadvuses, mis ühtlasi tähendab puhta refleksiooni põhimõttelist võimatust. Sartre ise aga tunnistas muutusi oma mõtlemises suhteliselt harva või ta lihtsalt ei tegelenud sellega. Samas on ta oma intervjuudes möönnud, et teatud ajahetkel sai ta aru, et puhas ja ebapuhas refleksioon pole eristatavad, mis sisuliselt tähendab ka autentsete ja mitteautentse olemisviiside eristamatust. Buschi meelest on „Kommunistid ja rahu“ kirjatöö, kus Sartre räägib üha enam „objektiivsetest võimalustest“ (Busch 1990: 52–55). Thomas R. Flynn lisab, et erinevalt „Kommunistidest ja rahust“ puudusid „Olemises ja eimiskis“ objektiivsed võimalused ülepea (Flynn 2014: 320).

Sartre'i hinnangul on subjekt ise oma olukorra kontrollimisel ja juhtimisel küllaltki võimetu. See kehtib eriti tööliklassi puhul. 1953. aastal kirjutatud ja samuti ajakirjas *Les Temps modernes* ja kogumikus „Situatsioonid“ (sedapuhku 7. raamatus, 1965) ilmunud artiklis „Vastus Claude Lefortile“ (*Réponse à Claude Lefort*), kus Sartre diskuteerib filosoof Claude Lefort'ga klassivõitluse, partei rolli jms teemadel, ütleb ta: „Siiski ma näen, vaadates lähemalt, et seemine on selles subjektiivsuses puhas välispidise interiorisatsioon“ (KR: 246). See käib küll klassiteadvuse kohta, kuid pole põhjust arvata, miks sama ei kehti individuaalse teadvuse juures. Sartre arvab, et tööline kogeb nii ennast kui oma klassi ennekõike võõrandatud kujul, st objektina Teisele, mida ta siis interioriseerib. Klassiteadvus ja allasurutu individuaalne subjektiivsus areneb ja moodustub konfliktis Teise teadvuse ja objektiivse olukorraga (KR: 262–263). Sartre'i antagonistlik inimsuhete teooria sobib suurepäraselt ka klassivõitluse kirjeldamiseks. Inimene on konstantses võitluses nii enda kui maailmaga, mis talle vastu hakkab ja mis tema jaoks loodud ei ole. Inimese ja maailma dialektika ei loodu vabas hegellikus idee liikumises, vaid marksistlikus, materialistlikus, võitluslikus ja raskepärases praktikas. Samas pole subjekt midagi muud kui maailma interiorisatsioon. Ja vägivald on vägivaldse situatsiooni lihtne eksteriorisatsioon.

Sartre'i vabadusekäsitle muutus ei jäänud tema kaasaegsete poolt märkamata. Kui Albert Camus heitis Sartre'ile ette selle ebajärjekindlust ja vastuolulisust, siis Sartre selles vastuolu ei näinud. Oma 1952. aastal ajakirjas *Les Temps modernes* avaldatud kirjas Camus'le selgitab ta olukorda järgnevalt: „Meie vabadus täna on kõigest vaba valik võidelda end vabaks“ (Sartre 2009: 151). Inimene on vaba valima, aga kui olud on piiravad ja teised teda ära kasutavad, siis on ka valik piiratud. „Vabaduse“ all on selles kirjas silmas peetud kausaalsetest ahelatest sõltumatut tingimatust (vt samas: 148).

18. „MEETODI KÜSIMUSED“ (1957)

„Meetodi küsimuste“ (*Questions de Méthode*) esmaversion ilmus 1957. aastal Poola kuukirjas *Twórczość*. Samal aastal, kuid natuke hiljem avaldati see modifitseerituna ajakirjas *Les Temps modernes* ning 1960. aastal Sartre'i suurteose „Dialektilise mõistuse kriitika“ (*Critique de la Raison Dialectique*) esimese osa sissejuhatusena. Tegu on kompaktse ja iseseisva esseega, milles Sartre tegeleb uue filosoofilis-antropoloogilise meetodi visandamisega. Lisaks sellele klairib Sartre oma suhteid eksistentsialismiga, püüdes seda ühildada juba ammu, eriti aga 50ndatel aastatel valdavaks muutunud marksistliku lähenemisega. Nägime, et Sartre näitas oma sümpaatiat marksismi suhtes välja juba tunduvalt varem, seda lausa juba tema loometee alguses, kuigi vahepeal nimetas ta seda halbusklikuks. Nüüdseks on aga tema poolt modifitseeritud marksism sedavõrd domineerivaks muutunud, et eksistentsialismi roll, positsioon ja tähtsus on mõnevõrra kahtluse all. Tegelikult redigeeris Sartre oma eksistentsialistlikke vaateid juba vahetult pärast sõda, aga selles essees vaatab ta need veelkord üle. Kas Sartre'i mõtlemine on ka siit edasi eksistentsialistlikku vaimu edasi kandev või mitte, sõltub küll „eksistentsialismi“ definitsioonist, aga levinud ja lihtsustatud mõttes – inimene on alati vaba (ja sellest vabadusest teadlik) – pole Sartre'i uuel filosoofial eksistentsialismiga ühist rohkem kui mistahes mõõdukalt ja/või pisut ebakindlal eetilisel teorial, mis sisaldab kahtlusi reaalse (ja võib-olla mingil määral ka ontoloogilise) vabaduse olemasolus. Pigem ühendab varast ja hilist Sartre'it arusaam inimeste ontoloogilisest võrdsusest. Aga võrdsuse idee on levinud ka mujal kui eksistentsialismis.

Ka tõlkija Hazel E. Barnes märgib raamatu sissejuhatuses, et Sartre'i valdavalt sotsiaalsetele küsimustele keskenduv filosoofia heidab (vähemalt varasema, individualistliku) eksistentsialismi suures osas kõrvale. Ainus tõeline ja tõene filosoofia on marksism. Siiski ei ole Sartre'i filosoofia üdini deterministlik, nagu seda marksism mõnede tõlgenduste järgi on, sest see jätab ruumi ka vabadusele. Materialism ei ole selles siiski välistatud. Dialektika kui olemise ja teadmise vaheline totaliseeriv ja sünteesiv liikumine võib, kuid tingimata ei pruugi, olla täielikult materiaalne protsess või vähemalt mateeria liikumises alati kuidagi väljenduda. Sartre keeldub selles osas lõplikku seisukohta võtmast. Samas on teadvus tema arvates ikkagi midagi muud kui puhas mateeria, sest sellel on oma objekti suhtes distants (mida mõned marksistid ignoreerivad). Teadvus (või pigem keha kui töötav *praxis*) on siiski mateeriaga niivõrd seotud, et see võimaldab Sartre'il väita, et inimesed on asjad täpselt samapalju kui asjad on inimesed (Barnes 1963: VII–XIV).

Barnes ütleb seepeale: „Objektiivselt ja abstraktselt pole see vaade inimeste ja asjade suhte kohta olemuslikult erinev Sartre'i varasemast positsioonist“ (Barnes 1963: XV). Tema arvates on erinevus lihtsalt selles, et kui varasema Sartre'i meelest oli endale-olu vaba ja määratlemata iha, siis nüüd on see pigem (kehaline) vajadus, mida suunab mateeria – olemine, millele on iseloomulik nappus. Kõigile kõike ei jätku ja sellest saavad probleemid alguse. Kui iha saab

oma objekte valida, siis vajadus ei saa (samas: XV).¹⁶⁵ Need käsitlused saavad sarnased olla tõepoolest ainult väga „objektiivselt ja abstraktselt“ võetuna, kui üldse, sest esimene neist kujutab tingimatust ja vabadust, aga teine tingitud, dialektilist, sünteetilist ja võimalik, et isegi läbinisti materiaalsel protsessil.

Vajadusega on seotud üks oluline nüanss. Dreyfus ja Hoffman märgivad, et kui „Olemises ja eimiskis“ kirjeldatud teadvus sai kõike objektiveerida ja oli sellepärast vaba, siis vajadusest arendatud teadvuse objektivatsioonid ja tähendustamised on ise juba vajadusest tingitud. „Seega, kui me *saaksime* objektiveerida vajadust ennast, oleks me sellest tõesti vabad (...)“ (Dreyfus ja Hoffman 1981: 242). Vajadus, erinevalt varasemast ihast, on teadvuse objektiivimatu ja hämar alus, teadvusaktide tõukejõud. Sellest võib järeldada, et teadvus on ja saab olla eneseteadlik vaid osaliselt. Ja tema valikud on vajadustest ajendatud.

Sartre kasutab inimese olemise kirjeldamiseks mitte enam „endale-olu“, vaid *praxise* mõistet.¹⁶⁶ *Praxis* toimub sfääris, mida Sartre nimetab *practico-inerte*’iks; see oleks vaste varasemale endas-olule, aga siiski mitte päris: *practico-inerte*, mis on inimese jaoks juba algselt antud kui nappus, dikteerib teatud praktikad, välistades teised. *Praxis* modifitseerib omakorda olemist ning säärases dialektilises protsessis sünnib inimajalugu. Ajalugu ei teki tühja koha pealt – see on omakorda tingitud ja ajendatud eelnevast situatsioonist. *Praxis* transsendeerib küll situatsiooni, kuid tema transsendentsi suund on üpris determineeritud. Selle determineerivad lisaks nappusele veel ka majanduslikud suhted ja domineeriva klassi väärtused. Seega, et inimene saaks selleks, kes ta on – priiks –, tuleks ta vabastada ahistavatest ja võõrandavatest tingimustest, sest indiviid internaliseerib eksternaalse ja kui välised tingimused on piiravad, siis on piiratud ka inimese valikuvabadus: ta toimetab ja ka mõtleb nii, nagu teised (sotsiaalne klass) ja olud on talle ette kirjutanud. Barnes tunnistab, et võrreldes varasemaga on inimese siseelu Sartre’i meelest palju rohkem determineeritud. Sartre kordab ka siin juba varem esitatud seisukohti, et „teised varastavad minult minu teod“ ja klassiühiskonnas on „igaüks juba lapsepõlvest saati kaduma läinud“ (Barnes 1963: XVI–XXIV).

Kuna eksistentsialistlik vabadus on sellelt seisukohalt abstraktsioon, siis on ka universaalne eetika paratamatult midagi abstraktset. Siiski ei väida Sartre, et varasemalt välja arendatud eksistentsialistlik vabadus oleks midagi põhimõtteliselt väärä. Isegi kui isikule mõtted ja plaanid on olukorra poolt tingitud, siis on tal ikkagi olemas mingisugune valik (mis iseenesest tähendabki ju tingimatust). Dialektika ei ole mehhaaniline protsess, sest see sisaldab minimaalseid valiku osiseid, kuigi pole täpselt aru saada, kuhu vabadus täpselt selles dialektilises protsessis asetub. Kuivõrd on *praxis* eneseteadlik teadvus? Kuidas saavad

¹⁶⁵ Sartre ütleb ühes 1975. aastal antud intervjuus, et nappus on seotud nii ihade kui vajadustega. Üldiselt tähendab see, et asju, nähtusi või mida iganes on alati vähem kui soovitud. Nappus on inimese üldine suhe loodusega (Rybalka, Pucciani 1981: 31–32)

¹⁶⁶ *Praxist* mainib Sartre põgusalt juba „Märkmeraamatus“ (ME: 356 jm) ja „Mis on kirjanikes?“, aga ta räägib sellest vähe.

teised mu teadlikku siseelu mõjutada, ja veel nii, et ma seda ise ei tea? Kas vajadustest ajendatud valikud on vabad? Sartre kinnitab siiski (MK: 33), et teadvus, mida iseloomustab negatiivsus, st distants oma objekti suhtes, on ühtlasi ka eneseteadlik. Rohkem ta selle küsimusega ei tegele. Ta ei selgita, kuivõrd *praxis* on teadvus.¹⁶⁷ Tema tähelepanu on mujal.

Kui marksism on Sartre'i arvates ainus filosoofia, millest ei saa tänapäeval, st Sartre'i eluajal, kuidagi mööda vaadata, sest see on elus ja elujõuline filosoofia,¹⁶⁸ mille kaudu pead tõstev klass eneseteadlikuks saab, siis eksistentsialism on tema silmis taandunud „ideoloogiaks“. Eksistentsialism ideoloogiana on „(...) parasüüsteem Teadmise piiril, millele ta esmalt vastandub, aga millesse ta täna integreerida soovib“ (MK: 8). Osa „Meetodi küsimustest“ tegelebki sellega, kuidas seda suhteliselt kõrvalist ja pisut aegunud ideoloogiat marksismi sulandada.

Eksistentsialismi näeb Sartre nüüd pigem kõrvaltvaataja pilguga. Ta summeerib selle mõttevoolu ajaloolise positsiooni ja eesmärgi Kierkegaardi irratsionaalsusesse tüüriva subjektiivsuse kaudu, mis vastandus hegellikule ratsionaalsele süsteemile ning mida viimaseta sellisel kujul olemas ei oleks. Kierkegaard jättis unarusse inimolemise objektiivse poole. Tegelikult on ka selles küsimuses kõige adekvaatsem ikkagi marksism, mis ühendab mõlema mõtleja positiivsed küljed, vältides puudusi: inimese olemine, *praxis*, eelneb teadmisele (nagu väidab Kierkegaard); samas on inimene osa objektiivsest reaalsusest, mis teda kujundab (nagu seda kujutas Hegel). Seega on eksistentsialistlike filosoofiade objektiivsus või õigemini selle puudumine see, mida Sartre nimetatud käsitluse miinusena näeb. Teisisõnu, inimest ei kujutata piisavalt tema konkreetse ajaloolises situatsioonis olevana. Sama vea tegi lisaks Kierkegaardile ka „abstraktsel subjektiivsusele“ keskenduv Jaspers (vt MK: 8–17). Objektiivsuse vältimine tähendab ühtlasi ka reaalsuse ignoreerimist ja idealismi kaldumist. Sartre täpsustab:

On kaks idealismi langemise viisi: Üks sisaldab reaalsuse lahustamist subjektiivsusesse; teine [sisaldab] objektiivsuse huvides kogu reaalse subjektiivsuse eitamist. Tõsi on see, et subjektiivsus pole kõik ega eimidagi; see representeerib objektiivse protsessi momenti (see, milles ekstermaalne on internaliseeritud) ja see moment on lakkamatult elimineeritud, et olla lakkamatult taassündinud (MK: 33).

¹⁶⁷ *Praxis* on midagi muud kui näiteks „Ego transtsendentsis“ esinev läbipaistev teadvus. Ta on midagi rohkemat, sest hõlmab endas ka objektiveerimatut sfääri, mis vähemalt osaliselt tema tegevust suunab.

¹⁶⁸ „Iga filosoofia on praktiline, isegi see, mis ilmneb algselt kõige kontemplatiivsemana. Selle meetod on sotsiaalne ja poliitiline relv“ (MK: 5). Marksistlik relv on aga teistest võimsam. Nõnda arvas ta juba „Materialismis ja revolutsiooniski“.

Subjektiivsus on „objektiivse protsessi moment“. Kui objektivistlik¹⁶⁹ ning implitsiitselt deterministlik Sartre'i käsitlus ikkagi on, ja seda mitte ainult formaalselt, annab tunnistust järgmine lõik:

Mida me üritame [oma filosoofilises antropoloogias] näidata, on see, et *see* Napoleon oli paratamatu, et Revolutsiooni areng sepistas ühtlasi diktaatorluse paratamatuse ja terve selle isiksuse, kes seda administreeris, ja et ajalooline protsess varustas *kindral Bonaparte'i personaalselt* ettevalmistavate võimetega ja nende olukordadega, mis lubasid tal – ja ainult temal – kiirendada seda likvidatsiooni. Lühidalt, me ei tegele abstraktse universaaliga, situatsiooniga, mis on nii kehvasti defineeritud, et mitmed Bonaparte'id oleksid *võimalikud*, vaid konkreetse totalisatsiooniga, milles *see* reaalne kodanlus, mis koosnes reaalsest, elavatest inimestest, hakkas likvideerima *seda* Revolutsiooni, ja milles *see* Revolutsioon lõi oma likvidaatori Bonaparte'i persooni näol, iseendas ja enda jaoks – see tähendab, nende kodanlaste jaoks ja tema enda silmis (MK: 83).

Kõigile, kes ütlevad, et Sartre'i ontoloogia on läbi aegade samaks jäänud, tuleks seda tsitaati näidata. Mitmed Bonaparte'id on ja olid võimalikud ainult meie teadmatuse taustal. Kui situatsiooni piisavalt täpselt kirjeldada, kaovad ka segadused mitmete võimalikkustega. Loogiliselt: kui pole võimalusi, pole ka vabadust, st Napoleonil polnud võimalustki olla keegi teine. Sartre'i metafüüsiline positsioon on põhimõtteliselt erinev „Olemises ja eimiskis“ esitatust, isegi kui ta seda ise nii ei näinud või seda ei märganud.

Praxis ületab situatsiooni, kuid siiski säilitab selle; tema transtsendentsi suund, mida juhivad tema vajadused, on osa objektiivsest protsessist. Sartre ütleb, et inimene on ühelt poolt olukorra produkt (oma „produkti produkt“), kuid teiselt poolt on ta selle olukorra looja ja selles mõttes ei saa teda produktina käsitleda (MK: 87). „Olemise ja eimiski“ aegne Sartre oleks selle peale lihtsalt soovitanud ära otsustada, kas inimene on vaba või mitte, kas ta on produkt või looja, sest ta ei saa olla mõlemat korraga. Oma näilisest tervemõistlikkusest ja tasakaalukusest hoolimata on selles tõepoolest oma vastuolu: situatsiooni loodud ja loodavast „loomingulist produkti“ on umbes sama keeruline ette kujutada kui materiasist tekkivat sõltumatut ja vaba teadvust.

„Seega inimene teeb Ajalugu; see tähendab, et ta objekteerib end selles ja on selles võõrandatud“ (MK: 89). Tänapäeval ei koge persoon tavaliselt oma tegevuse resultaati. Võõrandumist aitaks ületada teadlikuks saamine iseendast, oma klassist ja töö tulemustest. Paraku on aga nii, et kuna inimene on võõrandatud oma tööst, siis on ta võõrandatud ka iseendast; ta on iseenda võõrandatud produkti produkt (MK: 89–93). See määrab tema valikud: „Tema eksistentsi

¹⁶⁹ Sartre on väga optimistlik selles osas, mida võib inimese kohta teada. Põhimõtteliselt, teada võib kõike. „Me kindlasti ei väida – nagu seda tegi Kierkegaard –, et reaalne inimene on tundmatu. Me ütleme ainult, et teda ei ole siiani tuntud“ (MK: 28). Tema hilisema Flauberti uurimuse üheks põhieesmärgiks oli tõestada, et kui meil oleksid vajalikud meetodid ja dokumendid, siis võib inimese kohta teada kõike (Beauvoir 1984: 6).

materiaalsed olud piiritlevad tema võimaluste välja (...)“ (MK: 93). Seega võimalused on objektiivsed võimalused. Valik (ja isegi kodanlase valik) on määratud ühest küljest selle poolt, mis hetkel puudu on, ning teisest küljest selle poolt, mida ühiskond võimaldab: „Ja suurem osa individuaalsest võimalikust on lihtsalt sotsiaalselt võimaliku internalisatsioon ja rikastamine“ (MK: 95). Seega on sotsiaalne klass vähemalt sama oluline kui materiaalsed tingimused.

Subjektiivne projekt on lihtsalt hetkeline objektiivse internaliseerimine ning eksternaliseerimine objektiivsusesse; sama kehtib ka *praxis*e kohta. Subjektiivne moment (projekt) on osa objektiivsest protsessist. Sartre ütleb, et „(...) objekteeritud subjektiivsuse objektiivset tõde tuleb hinnata kui ainsat subjektiivsuse tõde“ (MK: 98). Subjektiivsuse tõde on objektiivne tõde; muud subjektiivsuse tõde ei ole. Siiski sisalduvad subjektiivses visandis valik ja loomingulisus. Üldine väljendub üksikisikute valikutes ja üksikisikute valikud loovad üldise olukorra. Projekt, milles väljendub nii objektiivne situatsioon kui ka subjektiivne toon või maitse, sisaldab seda, millest ta tõukus; sellepärast kipub inimese kulgema spiraalselt ja erinevates variatsioonides end kordama (MK: 98–106).¹⁷⁰

Sartre nimetab oma „Meetodi küsimustes“ visandatud antropoloogilist uurimismeetodit eksistentsialistlikuks: „Me defineerime eksistentsialistliku lähendamise meetodi kui regressiiv-progressiivse ja analüütilis-sünteesilise meetodi“ (MK: 148).¹⁷¹ Regressiivne osa sellest on uuritava minevikku tagasi vaatav, seda lokaliseeriv ning subjektiga toimunud sündmusi üksipulgi lahti harutav pool; progressiivne aga uuritava projekte, reaktsioone, võimalusi ja lõplikke objektivatsioone uuriv osa. Inimene on ise regressiiv-progressiivne – minevikust lähtuv ja tulevikulisi projekte visandav olend (MK: 154–155). Nagu öeldud, projekte, teisisõnu meie eksistentsi, juhivad vajadused: „Need [vajadused] on alati väljaspool ennast ... suunas. Seda me kutsume eksistentsiks (...)“ (MK: 151). Eksistents kui *praxis* on algtingimuste loominguline süntees, mille tulemusena sünnivad uued olukorrad, milles varasem on teataval moel siiski säilinud ja säilitatud. Seda kõike uurib Sartre'i analüütilis-sünteesiline (progressiiv-regressiivne) meetod, mida Sartre nimetab siin pisut uues tähenduses „eksistentsialistlikuks“. Eksistentsi ei juhi mitte niivõrd ihad, vaid vajadused.

Marksismi on Sartre'i arvates vajalik täiendada eksistentsialistliku meetodiga põhiliselt sellepärast, et esimene vaatab mõnikord mööda projektide tähendusi ja väärtusi loovast aspektist ning partikulaarsetest indiviididest, nende uniikaalsetest situatsioonidest, üksiksündmustest ja ajaloolisest kulgemisest. Marksistlik meetod on valdavalt progressiivne, st resultaatidele keskenduv meetod (MK: 62, 133, 152 jm). Tähendus- ja väärtusloome on kultuuriline tegevus: „See, mida me nimetame vabaduseks, on kultuurilise korra taandamatus

¹⁷⁰ Iseloom on minevikuolukordade ja neile reageeringute summa (MK: 100–101).

¹⁷¹ Seda meetodit kasutab Sartre hiljem oma Flauberti uuringutes. Progressiiv-regressiivsest meetodist rääkis Sartre juba „Ühes emotsiooniteooria eskiisis“, aga seal tähendas see seda, et olemusi uurivat fenomenoloogiat (progressiivne pool) tuli täiendada empiiriliste uuringutega (regressiivne pool). Esimene uuris üldist, teine üksikut (ÜEE: 93–94).

looduslikule korrale“ (MK: 152). Seega inimeste elu juhivad küll vajadused, mis eeldatavasti kuuluvad loodusliku korra juurde, aga tähendus- ja väärtusloome on hoolimata sellest küllaltki vaba ja kuulub kultuurilise korra juurde. Kui „vaba“ on aga kultuuriline kord ise, on küsitav. Sartre'i meelest pole dialektika algupärase Marxi õpetuse järgi siiski determinism. Suur osa kaasaegsest, positivistlikust marksismist vaatab sellest aga mööda ning kaldub kõike taandama looduslikule korrale.

Sartre väidab endiselt, et inimene „*teeb ennast*“ (MK: 170), aga seda pigem ühiskondlikus ja kultuurilises, mitte niivõrd individuaalses ja ontoloogilises tähenduses. Ühiskonnas valitsevad tootmissuhted determineerivad indiviidi elu; subjekt internaliseerib need ja teeb oma projektide osaks. Visandid on üldiste mõistete abil defineerimatud, kuid piisava vaatluse korral siiski arusaadavad ja tähenduslikud. Inimene on keeleline, transtsendeeriv ja tähendusi loov olend (MK: 170–173). „Vajadus, negatiivsus, ületamine, projekt, transtsendents moodustavad sünteetilise totaalsuse, milles iga osutatud moment sisaldub kõigis teistes“ (MK: 173). Inimene on dialektiline fusioon. Antropoloogia väärib oma nime inimesi uuriva teadusena ainult siis, kui mainitud aspekte tähelepanuta ei jäta. Kaasajal suudab ühtaegu ajalooline ja strukturealne olla vaid marksistlik antropoloogia, kuid ainult selline, mis ei unusta inimese eksistentsiaalseid struktuure. Teisest küljest tuleks eksistentsialismil lähtuda marksistlikust ajaloo-dialektikast, võõrandumise-, tootmissuhete-, ja klassikonfliktide käsitlest kui tänapäevast situatsiooni valitsevatest tõsiasjadest (MK: 174–181). Sartre'i varasemad eksistentsialistlikud vaated ja tema marksism on mõnes mõttes küll, seda just subjekti ja maailma vahekorda puutuvalt, formaalselt sarnased – nende mõlema dünaamiliseks tuumaks on konflikt, olgu selleks kas olemise ja inimese, minu ja teise, või sotsiaalsete klasside vahel.

Eksistentsialism ja eksistentsialistlik psühhoanalüüs on kaasajal teataval määral vajalik ja elujõuline ainult tänu väärtalt Marxi interpreteerinud marksistidele. Seega on eksistentsialismil eelkõige marksimi abistav funktsioon. Kui marksism muutub piisavalt inimesekeskseks, kaob ka eksistentsialismil põhjus eksisteerida (MK: 181). Samas on Sartre'i arvates võimalik ka see, et klassiühiskond kaob ja marksism elab oma aja ära ning selle asemele tuleb „vabaduse filosoofia“ (MK 34). Tõenäoliselt poleks see aga enam eksistentsialism, vaid midagi muud, sest maailm oleks selleks ajaks juba tundmatuseeni muutunud. Kokkuvõtvalt võiks öelda, et Sartre on „Meetodi küsimuste“ kirjutamise ajal marksist, kes on säilitanud mõned eksistentsialistlikud vaated ning püüab nende abil marksismi täiustada. Sartre'i tavatähenduses eksistentsialistiks nimetamine tundub nüüd juba liialdus olevat. Võiks öelda, et selles teoses distantseerub Sartre oma varasemast eksistentsialismist ja defineerib selle ümber.

Ühes 1975. aastal antud intervjuus (Rybalka, Pucciani 1981: 20–22) ütles Sartre, et eksistentsialismi marksismile taandada ei õnnestu, nagu ta ennist ekslikult arvas, ja seda peamiselt vabaduse tõttu. Need kaks on ühitamatud filosoofiad. Nüüd peab ta end pigem rohkem eksistentsialistiks kui marksistiks, hoolimata sellest, et enne oli vastupidi. Siis loobus ta suures osas ka fenomenoloogilisest meetodist, sest nagu Thomas Busch (1990: 60–67) selgitab,

fenomenoloogia ei saa kirjeldada seda, kuidas subjekt ise on konstitueeritud ja kuidas teda ennast totaliseeritakse. Eksistentsialistlik-fenomenoloogiline sõnavara on aktiivne, mitte passiivne sõnavara. „Integratsiooni“, „arengu“, „transformatsiooni“, „rekompositsiooni“, „säilitamise“, „saavutamise“, „modifitseerimise“ diskursus asendab varasemat „vastuolu“, „hetke“, „lõhe“, „katkestust“, „loomist“, mis domineerisid varasemates teostes“ (samas: 87–88).

„Meetodi küsimustes“ on subjekt taandunud kõigest passiivse võitu vahendaja rolli, kellele on omane teatav isepärane toon või maitse. Subjekti käitumise tingivad nii vajadused, välised olud (klass, tootmissuhted jne) kui ka minevik ja sealt pärinev iseloom. Need annavad projektile värvingu ning kuna „puhast“ subjekti varasemas tähenduses enam ei ole, on vaid vahendaja, kelle käitumine on ise juba tingitud, siis pole ka mõistatel „subjekt“ ja „objekt“ selles kontekstis enam varasemat tähendust, kui neil üldse enam tähendus on. Sartre kaldub arvama, et kogu see protsess on lihtsalt üks mateeria liikumine, mis on kummalisel kombel vahel iseloomustatav ka transtsendentsina. Varasemad ontoloogilised kategooriad on kahtluse all, sest inimene on asi sama palju kui asi on inimene. Selline arusaam on sarnane sellele, mille vastu Sartre ise võitles, kui ta vastustas inimese esemestamist selle kõigis vormides.

Nägime, et alates „Märkmeraamatutest“ on meil valdavalt tegu võõrandatud, vajadustest ja objektiivsetest väärtustest ajendatud ning dialektiliselt areneva subjektiga, kes Sartre'i hinnangul saab täielikult vaba olla ainult siis, kui kõik on vabad. Siiski on see subjekt piisavalt eneseteadlik, vaba ja tingimatu, sest Sartre ütleb, et teadvusel ja egol on võõrandumise ees ontoloogiline eelis, kuigi vahel pole aru saada milles see eelis seisneb, sest näiteks refleksiooni kirjeldab Sartre kui algselt ebapuhast refleksiooni. Veel teravamalt tekib see küsimus Jean Genet' puhul, kes oli teisesusest läbistatud algusest peale. „Kommunismis ja rahus“ selgub, et subjekt saab olla vaba ainult grupi kaudu ning üldiselt pole tema struktuuris midagi, mis pole olemise poolt ette määratud või paika pandud. Seega „Märkmeraamatutega“ võrreldes on subjekti üha enam kirjeldatud deterministlikesse suhtesse kuuluvana. „Meetodi küsimustes“ aga osutab Sartre sõnaselgelt, et subjektiivsus on lihtsalt üks objektiivsuse moment.

Sartre'i subjektikäsitlemise kulgu saab lihtsustatult visandada järgmiselt: spontaanne subjekt – vaba subjekt – subjekt, keda tuleb vabastada – subjekt, kes on objekt. Vabastada tuleb viimane ikkagi, aga kõnealusel vabadusel on juba teistsugune ontoloogiline tähendus. Kuna inimest ega subjekti tavatähenduses aga ka varase Sartre'i eksistentsialismi mõttes enam pole, siis sellega võib uurimusele, mis uurib subjektiivsust tema eksistentsialismis, joone alla tõmmata. Selles kontekstis pole ka puhtal refleksioonil ega tõsiduse vaimu kriitikal mõtet, sest subjekt mõistabki end maailma ja olemasolevate tähenduste kaudu, mitte aga sellest eemale tõmbudes ja neid ise luues. Subjekt on ise üks tükike tõiisest ja inertsest maailmast. Kui eksistentsialismis algselt eeldatud subjekti ei ole, siis on raske mõista kõnealust filosoofiat eksistentsialismina varasemas tähenduses, st vabaduse filosoofiana. Muidugi võib seda ikkagi käsitleda eksistentsialismina, aga siis kui meetodit, mis uurib üksikut üldiste seaduspärasuste

taustal, nagu Sartre seda teeb, aga levinud tähenduses „eksistentsialism“ see enam ei ole.

Sartre'i mõtlemise arengud 1950. aastate lõpul saab illustreerida tähenduslike momentidega 1964. aastal ilmunud kunsti- ja kirjanduskriitikat sisaldavast kogumikust „Situatsioonid IV“ (*Situations IV*). Kirjeldades ühte võimalikku suhtumist, ütleb Sartre seal subjektiivsuse rolli kohta: „Ületüdiselt, ma olen vaba olemaks subjektiivne objektiivsuse piirides. Ja mida rohkem ma nendes kitsastes piirides subjektiivne olen, seda enam tänatakse mind selle eest, sest ma näitan seeläbi, et subjektiivsus on eimiski ja seda ei pea kartma“ (Sartre 2009: 7). Subjektiivsus on ohutu eimiski, mitte aga varasem võimas eimiski, mis vallutas kogu olemise. Või isegi: subjektiivsus on sõna otseses mõttes eimidagi; see on illusoorne moment objektiivsuses. Seda ütleb Sartre aastal 1957.

Seesmise, ja tegelikult igasuguse vabaduse paradoksaalsest tingitusest Sartre'i filosoofias annab tunnistust näiteks ajakirja *Les Temps modernes* pikaagest kaasautorist ja -toimetajast Merleau-Pontyst 1961. aastal kirjutatud lauselõik: „(...) ei saa moodustada ühtki mõtet, mis pole sügavalt tingitud, alguses, Olemise poolt, millest see püüab rääkida“ (Sartre 2009: 270). Midagi sellist hakkas Sartre väitma juba „Kommunistides ja rahus“. Inimene on täielikult situatsiooni väljendus, olemise peegel, ning isegi inimeste vahelised konfliktid (antud juhul siis ebakõlad Sartre'i ja Merleau-Ponty vahel) on tingitud üldisest konfliktsest situatsioonist, vastuoludest olemise sees.¹⁷² „Uued olukorrad ja vananenud institutsioon – polnud teisi põhjusi meie konfliktile. Institutsioon oli meie vaikiv kokkulepe“ (samas: 360). See institutsioon, ajakiri, määratles nende kahe rollid teineteise suhtes, kuid situatsiooni muutudes vajas ka see uuendamist.

István Mészáros tsiteerib oma põhjalikus raamatus *The Work of Sartre* (2012) Sartre'it, kes ütleb, et kui marksismi täiendada eksistentsialistliku meetodiga, siis pole eksistentsialismi tulevikus enam vaja, ning arwab, et siin pole tegu mingi murranguga Sartre'i filosoofias ega ka eksistentsialismist loobumisega, vaid sellega Sartre lihtsalt taaskinnitab „oma eluaegset programmi rajada marksism eksistentsiaalsele antropoloogiale“ (Mészáros 2012: 134). Murranguks on seda vist tõepoolest palju nimetada, aga sedalaadi üldistused tekitavad ikkagi hämmeldust. Kas me näeme jälgegi Sartre'i väidetavavast „eluaegsest programmist“ näiteks „Olemises ja eimiskis“, kus Marxi filosoofia väideti halvas usus olevat?

¹⁷² Sartre'i ja Merleau-Ponty vaated olid nii fenomenoloogiliselt lähetepunktidelt ja eesmärkidelt, aga ka poliitiliselt küllaltki sarnased ja seda tunnistas ka Sartre ise (Sartre 2009: 303). Üks filosoofiline erinevus, mis nende vahel kohe silma hakkab, on see, et kui Merleau-Ponty eeldab eelteoreetilise, toore, algse ja puhta, subjektiks ja objektiks veel lõhestumata maailmataju olemasolu või ta vähemasti näib seda otsivat, siis Sartre'i arvates on taju alati juba teadvuse poolt tähenduslik ja tähendustatud. Lisaks kritiseerib Merleau-Ponty teravalt „Olemises ja eimiskis“ esitatud käsitlust Teisest, selle põhjendamatut asümmeetrilisust, varjatud solipsistlikke eeldusi ja justkui linnulennult nähtud objektivistlikku ja perspektiivist sõltumatut vaatepunkti. Samuti pole ta nõus olemise ja eimiski range eristusega, sest endale-olu pole eimiski, vaid osa olemisest, maailmast, ning maailm omakorda moodustub samast lihast mis endale-olugi (vt Merleau-Ponty 2010).

Kuigi Mészáros teab suurepäraselt, et „Olemine ja eimiski“ liigub marksismi suhtes põhimõtteliselt vastupidises suunas (vt Mészáros 2012: 202) ja et hiljem on Sartre'i poolt ümberdefineeritud eksistentsialism vaid enklaav marksismis (samas: 229),¹⁷³ ei peaks see tema arvates meid kõigutama, sest „Olemine ja eimiski“ osutus viljakaks pinnaseks tema marksistlikele täiendustele ja dialektikale (samas: 208), sest selle teose asotsiaalsus ning vastandlike kategooriate domineerimine leiab mingil määral oma loogilise lahenduse tema hilises, vastastikkust sõltuvust ja vahevorme eelistavas sotsiaalsemas filosoofias ning seda eeskätt väliste olude tõukel. Ehk siis: Sartre'i filosoofia ise liigub dialektiliselt ning Mészáros tõlgendab seda protsessi hilisema Sartre'i, st tema loomingu totaalsuse vaatepunktist. Mészáros arvab, sarnaselt Sartre'iga, et inimene on „dialektiline ühtsus“ (samas: 197) ning miks ei peaks dialektika kehtima Sartre'i filosoofia enda kohta? Sellisest üliabstraktselt vaatepunktist lähtudes võib tõesti järeldada, et Sartre'i peaaegu et antimarksismis oli marksism juba võimaliku sünteesina implitsiitselt sees. Näib, et vaadates läbi dialektika prillide, nagu Mészáros Sartre'i filosoofia suhtes teeb, võib tagantjärele tõestada ükskõik mida. Sartre küll mainib juba „Ego transtsendentsis“ vajadust luua filosoofiline alus poliitikale ja eetikale (TE: 30), aga sellest pole põhjust väga kaugeleulatuvaid järeldusi teha – pole vaja arvata, et juba selles sisaldub marksistliku eksistentsialismi programm. Noor Sartre polnud Marxi filosoofiaga lähemalt kursiski. Siiski võib Mészárose ja teiste järjepidevuste otsijatega nõustuda selles osas, et teatud dualistlikud struktuurid saadavad Sartre'i filosoofiat alati.

¹⁷³ Nägime, et 1975. aastal antud intervjuus Sartre enam nii ei arvanud, nimetades end pigem eksistentsialistiks kui marksistiks.

19. ÜLEVAADE JA KOKKUVÕTTEV ANALÜÜS

„Minu jaoks tähendab filosoofia kõike. See on viis elada. Elatakse filosoofina. Mina elan kui filosoof“ (Rybalka, Pucciani 1981: 51). Ehkki Sartre pidas end eelkõige kirjanikuks, jäi ta alati ka filosoofiks, seda nii ilukirjanduslikke teoseid luues kui ka kohvikus istudes. Nii kirjaniku kui filosoofina rääkis Sartre tegelikult ühes ja samast – vabadusest. Arvatavasti Sartre nõustuks Lev Tolstoiga, et „Rikkus – vaesus, kuulsus – tundmatus, võim – alluvus, jõud – nõrkus, tervis – haigus, haridus – harimatus, töö – jõudeolek, küllastus – nälg, viirus – pahe on vaid suuremad või väiksemad vabaduse astmed“ (Tolstoi 1985: 4, 330). Raske on kujutleda tema loomingus midagi, mida vabaduse temaatika kasvõi kaudselt ei puudutaks ja keeruline on näha midagi, mis saaks olla vabadusest olulisem väärtus. Sartre'i ainus dogma, nagu ta on öelnud, on vabadus.

Eksistentsialism on vabaduse filosoofia.¹⁷⁴ See ei postuleeri mitte ainult seda, et vabadus on kõrgeim väärtus, vaid ka seda, et inimesed on vabad; seda rohkem, kui nad seni on eeldanud või kui mistahes essentsialism või determinism on arvanud. See oli eksistentsialismi esmane ülesanne – näidata, et inimesed on vabad. Ja tänu sellele lasub neil ka vastutus. Eksistentsialismi kui vabaduse filosoofia kaotab oma algse sõnumi ja mõtte siis, kui ta käsitleb inimese olemist valdavalt tingituna; olgu selleks tingijaks kas varjatud või varjamata kujul inimolemus, minevik, teised, olukorrad, maailm või situatsioon. Kui situatsioon ja maailm määravad ka selle, kas ja kuivõrd subjekt on oma vabadusest teadlik ning kui persoon on lõpuni lahti analüüsitav teda ümbritsevate või ümbritsenud olukordade kaudu, ja kui ta on sunnitud situatiivsena kõikvõimalikke maailmas eksisteerivaid probleeme peegeldama, siis on ka vabadus midagi, mis kuulub inimese juurde heal juhul ainult abstraktse võimaluse, potentsiaalsuse või väikese liikumisena. Sellisel juhul iseloomustab vabadus mitte niivõrd inimest, vaid pigem situatsiooni – vabadus, kui see üldse eksisteerib, on objektiivne asjade seis või objektiivne võimalus. Sellisest ontoloogiast lähtuvalt pole objektiivne ja subjektiivne enam eristatavad, sest kõik on objektiivne; ka eksistentsialismi sõnum, et inimesed on vabad, kõlab kui tühi loosung. Kui kõik on objektiivne, siis pole ka subjekti, pole ka vaba subjekti ja pole ka eksistentsialismi. Või kui see ikkagi on eksistentsialism, siis on eksistentsialistlik pea igasugune filosoofia, mis eeldab kasvõi natukenegi mingisuguse vaba agendi olemasolu.

Sartre'i eksistentsialismi tüüpiline näide 1939. aastast:

Seega esimene eeldus, mida inimreaalsus saab ja peab eeldama, kui ta endale tagasi vaatab, on tema vabaduse eeldus. Mida saab väljendada järgmise vormeliga: *pole kunagi ühtegi õigustust*. Selle peale meenutatakse, et muserdatud teadvus on teadvus, mis apelleerib õigustuse otsimiseks oma faktilisusele. Aga meile peab olema selge, et faktilisuse ei puutu siin

¹⁷⁴ Kuigi ka absurdifilosoofia ja vastuolude filosoofia, aga seda ikkagi määrani, kus need ei hakka vabadust alla neelama.

asjasse. Tõsi, tänu faktilisusele olen ma heidetud sõtta. Aga mis on sõda minu jaoks, millist nägu see mulle näitab, mis ma ise olen sõjas ja sõja jaoks – kõik see olen ma vabalt ja selle eest vastutav (Sartre 1999: 113).

Vaba olemisest siiski ei piisa – seda peab ka tahtma (Sartre 1999: 113). Seega on eksistentsialismi roll selgitada, miks peaks vabadust tahtma ja seda valima ka reflektiivsel (moraalsel) tasandil, sest eelreflektiivselt on subjekt vaba nagunii.¹⁷⁵ Mis omakorda eeldab autentse ontoloogilise vabaduse olemasolu (et subjekt seda tahta ja valida saaks); sellise vabaduse olemasolu, mille puhul tõepoolest faktilisus ei puutu asjasse, nagu Sartre ütleb. Sartre võis ju rõhutada, et vabadus on alati situatsioonis, aga tegelikult ei puutunud situatsioon ka näiteks „Olemises ja eimiskis“ kuigivõrd asjasse, sest ori on seal samavõrd vaba kui peremees. Vabadus on eelkõige teadvuse vabadus, mitte vabadus mingi partikulaarse situatsiooni suhtes. Kui me aga eeldame, et vabadus on võõrandatud, transsendentsi teed ette määratud, vabadus peab dialektilisena alati sisaldama seda, mida ta ületab, subjekt pole oma vabadusest (piisavalt) teadlik, tööline pole vaba mõtleva ja tundma nagu kodanlane jne, siis sellises kontekstis pole enam aru saada, mida autentsuse valimine tähendada võiks, sest „õigustusi“ on igal pool. Varase Sartre'i jaoks oli paratamatus aga moraalne kategooria, mis tähendas vabaduse ja vastutuse eest kõrvale hiilimiseks vabanduste otsimist: „Asjadele rakendatav Paratamatuse esmane mõte on alati *õigustamine* (...) Seega kõik teadused Paratamatusest on normatiivsed teadused, sest need kõik uurivad võimalusi, kuhu teadvus saab tagasi tõmbuda“ (samas: 135). Muidugi ei välista ka paratamatuse domineerimine, et vabaduse eest ei võiks võidelda, aga vabadusvõitlus saab sellisel juhul keskenduda ainult objektiivse olukorra parandamisele, sest subjekti vabadus sõltub sellest. Seega tuleks suurendada objektiivsete valikuvõimaluste arvu ja nende kvaliteeti.

Sartre'i käsitlus teadvusest kui eimiskist sai alguse juba tema esimeses täispikas filosoofilises raamatus – 1936. aastal ilmunud „Imaginatsioonis“. See on teos, mis on eelkõige suunatud teadvust esemestavate või eseme-taolisena nägevate käsitluste vastu. Selle antipositivistlikud ja antiessentsialistlikud intentsioonid asetavad Sartre kõige laiemas mõttes eksistentsiga tegelevate filosoofide (Heidegger Kierkegaard, Jaspers) ning ka elufilosoofide (Bergson) lähedusse, Husserli meetodite ja kaalutluste mõju aga fenomenoloogide hulka. Sartre'i varasema filosoofia põhimõisted – „endas-olu“ ja „endale-olu“ – on juba seal kasutusel, aga nende tähendused pole veel kuigivõrd selged. Siiski on tema filosoofiale iseloomulik dualism ja ka kartesiaanlus juba selles teoses nähtavad.

Kui kujutis on eimiski, nagu Sartre nimetatud teoses arvab, siis on just kujutlusvõime teadvusele midagi eriti iseloomulikku – see on teadvuse võime maailmast taanduda. Kui Sartre'i varane filosoofia tegeleb teadvuse kui maailmast põgeneva nähtusega, siis hilisem pigem selle maailmasse tagasi juhata-

¹⁷⁵ Seega on pädev nii Francis Jeanson kui ka David Detmeri kriitika Merleau-Ponty aadressil: viimane ajab Sartre'it kritiseerides segamini nii ontoloogilise ja praktilise, aga ka ontoloogilise ja reflektiivse moraalse vabaduse.

misega. Hoolimata filosoofilisest dualismist on Sartre'i varasem filosoofia küllaltki idealistlik; idealistlikke tõlgendusvõimalusi pakub eriti ohtralt tema „Olemine ja eimiski“.¹⁷⁶ Samas, võrreldes näiteks Husserliga, püüab Sartre ikkagi realistiks jääda, ning isegi tema Husserli-tõlgendused toimuvad realistlikus võtmes. Järk-järgult saab ta oma veast aru ning Husserli osas toimub distantseerumine, millega teeb algust samuti 1936. aastal ilmunud essee „Ego transtsendents“. Sartre kahtleb Husserli fenomenoloogilises reduktsioonis, maailma sulgudesse võtmise võimalikkuses ja vajaduses juba „Imaginatsioonis“, sest see ei lase kujutist piisavalt hästi tajumusest eristada, kuid ta on Husserliga nõus selles osas, et teadvus (endale-olu) on transparentne, intentsionaalne, eneseteadlik ja sünteetiline. Üks olulisemaid teadvuse karakteristikuid on selle spontaansus. Selle juures on aimatav Bergsoni mõju.

Sartre'i käsitus impersonaalsest teadvusest saab alguse „Ego transtsendentsis“, kus Sartre vastandub hilisema Husserli transtsendentaalsele minale. Ta ütleb, et transtsendentaalne mina tuleb ise allutada fenomenoloogilisele reduktsioonile, mistõttu võib arvata, et Husserli fenomenoloogilise reduktsiooni suhtes on ta endiselt kahtleval seisukohal: ühelt poolt arvab ta, et see ei lase eristada taju kujutlusvõimest, teiselt poolt aga leiab, et seda meetodit tuleks siiski transtsendentaalse mina suhtes kasutada. Sellepärast annab ta fenomenoloogilisele reduktsioonile oma tähenduse: see on egost puhastav refleksioon, mille kaudu on antud eelreflektiivse teadvuse vahendusel kogetu selle autentsuses ja hetkelisuses. Ego, niivõrd kui ta üldse puhtale refleksioonile nähtub, on sellisel juhul spontaansuse poolt domineeritud. Selles arusaamas sisalduvad ka juba Sartre'i autentsusekäsitluse võrsed. Autentsus on teema, mida tavaliselt omistatakse just eksistentsialismile. Ja tõepoolest, ka Sartre'i sõjaaegsetest päevikutest võib lugeda, kui oluline see teema tema jaoks tol ajal oli ja kui palju ta sellega tegeles. Sellega sammub ta ühte jalga Kierkegaardi, Jaspersi ja Heideggeriga, kes samuti murdsid pead selle üle, kuidas olla autentne anonüümsete jõudude poolt domineeritud maailmas. Ja nagu nemadki, leidis ka Sartre, et mingil põhjusel on mugavam ja loomulikum põgeneda mitteautentsuse sfääridesse. Sartre'i jaoks oli põgenemise põhjuseks teadvuse ängistus ja pisut etteaimamatu spontaansus. Loomuliku hoiaku kahtluse alla seadmisega tegeles ka Husserl, kes vastustas seda transtsendentaalse reduktsiooniga. Kuid erinevalt Husserli meetodist ei saanud sartre'ilik reduktsioon olla range intellektuaalne meetod – seda teadvuse spontaansuse tõttu. Kaudsemalt haakub autentsuse temaatikaga ka Marxi käsitus võõrandumisest, kuid viimane pole niivõrd individuaalsete valikutega seotud – võõrandumine on pigem väljastpoolt peale surutud protsess ja sobitus Sartre'i filosoofiaga alles siis, kui Sartre õppis tundma olude jõudu. Varem ta Marxi filosoofiat hästi ei tundnud ja sellega olulisel määral ei suhestunud, kuigi aeg-ajalt võib ka varase Sartre'i puhul täheldada

¹⁷⁶ Kuna olemisel on eimiski suhtes ontoloogiline eelis, siis pole see klassikaline idealism. Ega ka mitte klassikaline dualism, sest olemine on autonoomne, aga eimiski vajab enda kõrvale olemist.

ebaaudentse kodanlaste ideoloogia kui omamoodi „loomuliku hoiaku“ kriitikat (näiteks „Sõjapäevikutes“ ja „Ivelduses“).

Teadvus on „Ego transtsendentsis“ eelreflektiivsel tasandil minatu ja enesega piirnev absoluut, mis ei ole ega saagi olla mõjutatud millestki, mis ta ei ole (egost, maailmas) ja mis on samal ajal täiesti eneseteadlik. Eelreflektiivse teadvuse minatus pole sedavõrd totaalne, et tal endast üldse aimu ei oleks: Sartre nõustub Husserliga, et sünteetiline eneseteadlik teadvus kätkeb endas juba eelreflektiivsel tasandil retentsioone ja protentsioone, st minevikukogemuste sidumist praegustega ja võimalike tulevikukogemuste projitseerimist („transtsendeerimist“).¹⁷⁷ Sartre ütles ka „Imaginatsioonis“, et teadvus ei aja kujutlemist kunagi tajumisega segamini ja näeb seda vahet ise juba eelreflektiivsel tasandil spontaanselt. Teadvus on igal hetkel uus – see on vahetu loomingulisus *ex nihilo*. Sellepärast võib kaheldavaks lugeda interpretatsioonid, mis arvavad, et Sartre teadvusekäsitlus oli dialektiline algusest peale (Mészáros, Cumming jt). Eimiskist loomine ei ole dialektiline, nagu on arvanud ka Merleau-Ponty. Sartre'i varasem käsitlus on küll dualistlik, aga selles dialektika nägemine saab toimuda ainult siis, kui seda vaadata läbi tema hilisema filosoofia prisma. Võiks nõustuda Pietro Chiodi arvamusega, et dialektikat on radikaalse eksistentsialismiga raske ühitada. Dialektika sekkub Sartre'i filosoofiasse hiljem, kui Sartre teeb põhjalikumalt tutvust Hegeli ja Marxiga.

Heideggeri tuntav mõju Sartre'i filosoofiale ilmneb raamatus „Ühe emotsiooniteooria eskiis“, mis on põhiosas kirjutatud enam-vähem samal ajal „Imaginatsiooni“ ja „Ego transtsendentsiga“. Arvatavasti just Heideggeri tõttu hakkas Sartre julgemalt rääkima maailmas-olu afektiivsetest tähendustest. Siiski on nendes teostes Sartre'ile olulisem Husserli filosoofia: ta räägib sageli fenomenoloogilisest reduktsioonist (kuigi vahel pigem endale sobivaks mugandatud tähenduses), „hylest“ ja „transtsendentaalsest väljast“ – mõistetest, millest ta peatselt loobub, sest need ei sobitu hästi endale-olu ja endas-olu ontoloogilisse struktuuri.¹⁷⁸ Emotsioonide analüüs on sarnane sellega, mida Sartre viis läbi kujutlusvõimega – ta soovis kirjeldada, Husserli olemusanalüüside vaimus, emotsioonide olemust. Ning ka Sartre'i järeldused on sarnased sellega, milleni ta jõudis „Imaginatsioonis“ kujutiste puhul: emotsioonid pole endasse suletud asjad, vaid teadvuse viisid maailmaga suhestuda. Sarnaselt ego loomisele on tunded üks võimalik moodus, mille abil kas vabaduse või maailma eest põgeneda. Emotsioonid valitakse siis, kui muud, ratsionaalsemad menetlused, ei aita või ei osata neid kasutada. Siis pöörduakse emotsionaalsete reaktsioonide maailma poole. Samas pole selline valik kaalutletud ja ratsionaalne, vaid ikkagi spontaanne, nagu magama jääminegi. Ärkamine toimub kas puhastava refleksiooni või emotsionaalse situatsiooni, mis mõnikord teadvust salakavalalt tundelise suhtumise poole kallutab, täieliku kadumise kaudu. Nii ego loomine kui emotsionaalsuse kütkeisse langemine eeldab teatud mitteautentse värvinguga

¹⁷⁷ Temporaalsuse käsitlus pole selles teoses veel välja arendatud ning seega pole selge, kas ja kui võrd see subjekti struktuuri kuulub.

¹⁷⁸ Sartre kritiseerib Husserli *hyle*'i juba „Sõjapäevikutes“ (vt SP: 184).

usku, mis kaldub alati liiga palju eeldama ja mis vastandub ratsionaalsetele reaktsioonidele. Laias laastus eristab Sartre kahte suhtumist: emotsionaalset ja ratsionaalset.

Teadvuse transpaarsuse postuleerimise tõttu ei saanud Sartre alateadvuse olemasolu tunnistada ning sellepärast peab ta ka eeldama, et und nägev teadvus peab olema teadlik, et ta näeb und (ehkki ta keeldub omistamast unenäole „reaalse“ ja „une“ kategooriat) ning hull peab ise endale hulluse valinud. Teadvuse käsitlemine totaalse läbipaistvusena võib tunduda problemaatiline ka siis, kui tuleb selgitada teatud automaatkäitumiste ja näiteks halbade harjumuste juhtumeid, sest sellistel puhkudel tegutseb teadvus enamasti justkui pool-teadlikult. Kuid spontaansus ei saa olla automaatne. Taolisi olukordi käsitleb Sartre põhjalikumalt oma 1940. aastal ilmunud „Imaginaarses“.

Nii nagu Sartre lahutab teravalt uskumise ja ratsionaalse suhtumise, teeb ta seda ka „Imaginaarses“ pertseptsiooni ja kujutise puhul. Teadvus kas kujutleb või tajub, aga ei tee mõlemat korraga. Näiteks, kui ma tajun tassi, siis sellel hetkel mittenähtav tagumine külg ei ole Sartre'i meelest imaginaarne. Erinevus on ontoloogiline: tajule vastab olemine, kujutlusvõimele aga eimiski. Siiski on ka tavapärane tajumaailm imaginaarsetest fantoomobjektidest ümbritsetud, sest kujuteldav annab reaalsele tähenduse, aga teadvus ei aja tajumusi ja kujutisi kunagi segamini. See järeldus võib olla liiga radikaalne või pisut vastuoluline ka Sartre'i enda käsitle kontekstis, sest Sartre kirjeldab ka juhtumeid, kus pole täpselt aru saada, kas tegu on tajumuste või kujutistega (liikumise puhul).

Kui kujutlemine on asja mitte-olemist postuleeriv pool-vaatlus, kusjuures kujutises pole midagi, mida teadvus sinna pole pannud, siis tajumine eeldab teadvusest sõltumatu tajutava objekti olemasolu. Teadvus kujutleb midagi teatud uskuva akti kaudu, aga see uskumine, mis kujutise esitab, ei pruugi olla mitte-autentne, nagu see oli enamasti näiteks emotsioonide juures. Kujutlemine on spontaanne ja seda spontaansust kutsub Sartre ka vabaduseks. Spontaansus või vabadus võib olla ka mittetahtlik, sest teadvus võib ette kujutada midagi, mida ta ei taha. Vabaduse osaline sarnastamine spontaansusega (teadvus on vaba sedavõrd, kui ta midagi kujutleb või kujutada saab) on erinev „Ego transtsendentsis“ öeldust, mille kohaselt teadvust hirmutab tema spontaansus, sest see on teispool vabadust. Arvatavasti pidas Sartre seal „vabaduse“ all silmas just tahtevabadust, aga „Imaginaarses“ seob ta vabaduse kujutlusvõimega. Varasemaga võrreldes on teiseks erinevuseks see, et kui varasemas, emotsioone käsitlevas raamatus nähti tundeid ühe võimaliku reaktsioonina maailmale, siis siin ütleb Sartre, et iga pertseptsiooniga kaasneb afektiivne reaktsioon; afektiivne reaktsioon kaasneb enamasti ka kujutistega. See on sammuke lähemale Heideggerile, kelle järgi on inimese olemasolu alati kuidagi häälestunud. Nimetatud tendentsi võis märgata ka näiteks „Iivelduses“, kus eelreflektiivne vastikustunne luuras taamal alati, ja „Ego transtsendentsis“, kus Sartre rääkis ängistusest, aga siin teoses ütleb Sartre selgemini, et afektiivne reaktsioon kaasneb alati nii kujutiste kui pertseptsiooniga. Sartre'i filosoofias joonistub välja kaks olemist avavat põhituju: iiveldus ja ängistus.

Kujutlev teadvus on vaba, spontaanne, aktiivne, eneseteadlik kujutluspilte loov süntees, mis kujutleb midagi oma uskumuste varal ja analoogiate kaudu, kusjuures analoogiad põhinevad asjade maailmal, millel on kujutiste suhtes ontoloogiline eelis.¹⁷⁹ Ka see on sammuke lähemale Heideggerile, kelle mõjul hakkab Sartre'i kirjeldatud teadvus tasapisi maailma suunas liikuma. Kuigi üldiselt on „Imaginaarne“ veel Husserlist inspireeritud teos, siis viimased peatükid sellest lähtuvad pigem Heideggerist (vt Sartre 1999: 184).

Teadvus on vangistatud siis, kui tal puudub võimalus end reflekteerida ja endast piisavalt distantseeruda, ilma et situatsioon, millesse teadvus on end vangistanud, refleksiooni tagajärjel kardinaalselt muutuks. Selline olukord valitseb unes, vähemal määral ka poolunes. Ühelt poolt peab teadvus olema teadlik, et ta end vangistab ja unenägudest fastsineerida laseb, sest teadvus on ühtlasi ka ju eneseteadvus; samas ei saa ta sellest ikkagi piisavalt teadlik olla, vähemalt mitte refleksiooni tasandil, sest siis toimuks ärkamine. Und nägev teadvus on unenägudesse vangistatud ja tal puudub võimalus sellest väljuda, sest tal puudub eksternaalne vaatepunkt, st tal puudub ülevaade oma teistest võimetest, näiteks tajumisest. Siiski haarab ta end kui „lummatud spontaansus“, ja nõnda haaratuna on und nägeva teadvuse kogemused, võrreldes ärkveloleku omadega, lahemad. See on vaieldav. Sartre'i eneseteadvuse käsitluse on küsimärgi alla seadnud ka näiteks Kathleen Wider, kelle arvates teadvus unes (ja teatud juhtudel ka ilmsi) lihtsalt ei ole eneseteadlik ning pakub selle asemele oma kehalise eneseteadvuse teooria – teadvus ei ole alati teadlik näiteks sellest, et ta tajub, aga samas on ta teadlik oma kehast, kehalisest positsioonist maailmas jms. Tema teooria jätab meid aga hätta, sest mentaalsete protsesside ja ka unenäo puhul ei pruugi meil üldse mingit kehalist kogemust olla, mistõttu me peame arvama, et sellisel juhul pole teadvus eneseteadlik. Kui teadvus ei ole eneseteadlik, siis ei saaks ta olla teadlik isegi sellest, et ta ei olnud millegi suhtes eneseteadlik – tal puuduks vastav kogemus sootuks ja ta ei suudaks seda ka meenutada kui „minu kogemust“.

Lisaks vangistatusele on und nägev teadvus ka fataalne – kõik intentsioonid realiseeruvad paratamatult hetkeliselt. Selline teadvus pole tavatähenduses vaba, sest vabadus eeldab Sartre'i järgi kaalutlemiseks vajalikku aega. Kui nõnda, siis on und nägev teadvus, võrreldes ärkvel oleva teadvusega, justkui vähem eneseteadlik ja vähem vaba, aga Sartre'i teooriaga see hästi ei sobitu, sest teadvus on vabaduse ning eneseteadvuse kaudu defineeritud (vabaduse kaudu küll pisut hiljem, „Olemises ja eimiskis“). Omaette küsimus on ka see, miks Sartre arvab, et spontaansus vajab valiku tegemiseks aega ja miks ei võiks otsustusi teha hetkega.

„Vabadus“ on „Imaginaarses“ teadvuse spontaanne võime maailmast taanduda, et maailm saaks nähtuda maailmana, kujuteldava totaalsusena. Sartre'i hilisem vabadusekäsitlus kasvab välja kujutlusvõimest, mitte aga näiteks pertseptsioonist, mida Sartre kirjeldab „Imaginaarses“ (ja ka „Imaginatsioonis“)

¹⁷⁹ Unenäos siiski puuduvad viited tajumustele; samuti ei kirjelda Sartre und nägevat teadvust vabana, vaid hoopis kui vangistatud ja fataalset.

passiivse võimena. Teadvus negeerib maailma kujutlusvõime ja kujutluspiltide kaudu. Temporaalsuse juurde kujutlusvõime siiski ei kuulu, sest näiteks mineviku tähendus on tavaliselt see, et minevik on (aga kujuteldav ei ole). Temporaalsuse ja transtsendentsi käsitlused pole selles teose veel piisava selguseni välja arendatud, aga võib aru saada, et negatsioon on tol ajal Sartre'i jaoks midagi muud kui temporaalsus ja transtsendents (mis kuulub temporaalsuse juurde).

Kujutlusvõimega seotud problemaatika osutab vajadusele küsida, kuidas on lugu olemise endaga. Ja muidugi ka eimiskiga, mida kujutlusvõime esitab. Sartre'i endas-olu ontoloogia on küllaltki püsiv ja selles radikaalseid muutusi ei toimu. Olemine on inertne, mõttetu, juhuslik ning iiveldama ajav liimjas limasus, millesse endale-olu auke teeb, kuid võib ka öelda, et teatavad irratsionaalsed elemendid saadavad lisaks olemisele ka inimolemist nii „Ego transtsendentsis“ kui ka näiteks „Iivelduses“. „Olemises ja eimiskis“ on subjekti olemist kirjeldatud märksa ratsionalistlikumas võtmes ning Sartre on üldiselt seisukohal, et mõttetus kuulub pigem olemise poolele, mitte aga niivõrd inimolu juurde. Sellest lähtub osaliselt ka näiteks tema Camus' kriitika.

„Iivelduses“ kujutatud kontingentsuse ja olemise absurdsuse ideedest ei loobunud Sartre kunagi, kuigi sellega seoses tekib mitmeid küsimusi. Kuidas ikkagi saab mõtet loov ja tähendusi omistav teadvus olemise absurdsust tajuda? Millisel viisil on see antud? Sartre'i meelest tavaliselt ei olegi, aga teatud erilistel hetkedel annab see end ootamatul moel, näiteks iiveldusena, tunda. Mõnede autorite, näiteks Thomas Buschi meelest on selline käsitlus pigem mittefenomenoloogiline ja hüpoteetiline. Võiks lisada, et Sartre'i ontoloogia on lõksus seetõttu, et tema arvates on võimalikud ainult kaks varianti: kas olemine on absurdne ja inimene on vaba sellele tähendusi andma või olemine on mõttekas ning inimene vaba ei ole. Olemise juba valmisolev mõttekus või eesmärgipärasus eeldaks aga jumala olemasolu. Jumalat ei saa olemas olla sellepärast, et olla saab ainult kas endas-olu või endale-olu (olemine või eimiski, vabadus) – jumal oleks aga mõlemat korraga. Jumal poleks dualistlikus olemiskorras võimalik, sest kaks absoluuti ei segune.¹⁸⁰ Sellest tulenevalt tekib palju küsimusi inimese ja maailma suhete kohta ning kõikvõimalikud keha-vaimu probleemid, mida Sartre ikkagi vältida ega lahendada ei suutnud.

„Olemine ja eimiski“ on ühelt poolt lähenemine Heideggerile ning ontoloogilisele küsimuseasetusele ning teiselt poolt taandumine Husserlist, kelle mõistetest, mis ontoloogilistesse skeemidesse ei sobitu, näiteks *hyle*'st, Sartre loobub. Sartre ise tõlgendas seda liikumisena Husserli akadeemilisuse ja abstraktsuse juurest Heideggeri barbaarse konkreetsuse suunas (vt Cumming 1991: 192), kuigi mõne aja möödudes osutus ka „Olemine ja eimiski“ Sartre'i

¹⁸⁰ Sartre on siiski mitmel korral möönnud, et teadvuse tekkimist ja olemist võiks hüpoteetiliselt tõlgendada *just kui* endas-olu püüdu endale-olu kaudu endast teadlikuks saada või ka: endale-olu on endas-olu püüe olla endas-olev-endale-olu, st tahe olla oma olemise kui endas-olu aluseks.

jaoks teatud osas „abstraktseks“.¹⁸¹ Teadvus, mis nüüd loob ja toetab oma olemist ja olemust (olemus on ühes tähenduses endale-olu olemine, mis on olnud) juba eelreflektiivsel tasandil, mõistab oma olemist ja elab rõhutatult maailmas. Faktilisuse ehk maailma ignoreerimine on osa ebaautentsest olemisviisist. Võrreldes „Ego transtsendentsi“ ja ka „Imaginaarsega“ toimub kaks suuremat muutust: esiteks kannab teadvus kaasa arusaama oma olemusest (isest) ning teiseks on teadvus olemise negatsioon igas võimalikus tähenduses. Negatsioon ei ole ainult kujutlusvõime pärusmaa, vaid teadvus ongi alati olemise ja ka iseenda negatsioon, presentsus iseendale, eneseteadlikuna intentionaalne distants ka iseenda suhtes. Lisaks, kui „Imaginaarses“ (nagu „Imaginatsiooniski“) kirjeldatakse pertseptsiooni kujutlusvõimega võrreldes suhteliselt passiivse nähtusena, siis „Olemises ja eimiskis“ jõuab Sartre järelduseni, et nii taju kui kujutlusvõime on mõlemad teadvuse aktiivsed võimed.¹⁸² Ja lõpuks: kui „Sõjapäevikutes“ kirjeldab Sartre temporaalsust kui midagi endale-olu ja endas-olu vahapealset, siis „Olemises ja eimiskis“ on see selgelt endale-olu olemisviis. Endale-olu on aktiivne temporaliseerija.

Kui „Ego transtsendentsi“ põhjal võinuks arvata, et ebaautentne eneseloome toimub eelkõige refleksiooni kaudu (kuigi emotsionaalne ja seega omal moel maailma eest põgenev hoiak on saavutatav ka eelreflektiivsel tasandil, nagu Sartre selgitab oma emotsioonide-raamatus), siis „Olemises ja eimiskis“ kirjeldatud teadvuse puhul, mis kannab arusaama iseendast juba eelotsustuslikult kaasa, on selgelt võimalik ka eelreflektiivne halb usk. Kuna enesepetja peab teadma, et ta end petab, siis tähendab see ühtlasi, et teadvus on eelreflektiivsena oma vabadusest teadlik; ta on ängistuse või võimaliku ängistuse eest põgenev juba eelreflektiivsena. Eksplitsiitne ängistus on küll reflektiivne kogemus, aga refleksioon reflekteerib seda, mis on varasemale teadvusele antud. Ängistus ei ole halva usu produkt, nagu on arvanud näiteks Jonathan Webber – pigem on halb usk põgenemine ängistuse eest. Halb usk on justkui magama jäämine, mille puhul uskuja ei usu kunagi päris kindlalt, et ta usub. Isegi usk ei kattu iseendaga; endale-olu olemise seadus välistab igasuguse inertsuse ja samasuse. Endale-olu on presentne iseendale ja see presentsus iseendale on ühes tähenduses mõistetud kui „ise“, aga ta ei ole ise identsuse mõttes. „Isel“ on mitu tähendust: see hõlmab kõiki temporaalseid vorme (ja teistpidi: temporaalsusel on iseseisv struktuur), mis endale-olu eelreflektiivsena on ja kuidas ta on enesele presentne, samas võib ka rääkida refleksioonis ilmnevast isest. Ja nagu öeldud, võib „iset“ mõista ka endale-olu üldmõistena, seosena iseendaga.

Endale-olu on presentne nii iseendale kui iseenesele (endale-olu pole enam impersonaalne) ning ka maailmale, nii enda kui maailma faktilisusele. Lisaks kujundab ta väärtusi ja loob võimalusi, st viitab alati ja igal hetkel tulevikule. Teadvus kannab arusaama oma olemusest endaga kaasa, ta on teatud määral reflektiivne juba eelreflektiivsel tasandil. Sartre toonitab, et teadvus pole mitte

¹⁸¹ Algselt oli just Husserli filosoofia elulähedus ja konkreetsus (filosofeerimine aprikoosi kokteilist) see, mis Sartre'it võlus.

¹⁸² Mälu osutus „Olemises ja eimiskis“ siiski mõnevõrra passiivsemaks võimeks.

impersonaalne (nagu ta arvas varem), vaid personaalne, kuigi vahel pole täpselt aru saada, kuhu teadvuse personaalsus täpselt paigutub. Samuti mainib ta, et teadvusele on omane teatav eriomane värving, kuid ka selle puhul jääb segaseks, millisel moel on see värving teadvusesse kätketud (jumekas eimiski?). Ka „Sõjapäevikutes“ kirjeldab Sartre, kuidas ta õppis olema persoon, et oma olemisele kaalu anda ja mitte olla kerge nagu tuul. Aga persoon pole ego; Sartre jääb endale kindlaks, et viimane moodustub ainult refleksioonis. Refleksioon konstitueerib nii ego kui ka derivatiivse, psüühilise temporaalsuse, millest endale-olu saab end puhastada puhta refleksiooni kaudu. Puhas refleksioon kui teatud laadi katarsis on aga harvaesinev nähtus, kuid võib arvata, et ka puhas refleksioon avab endale-olu eelreflektiivse temporaalsuse, sest Sartre rõhutab, et ajalises kuulub eelreflektiivse teadvuse olemisviisi juurde.¹⁸³

Inimene on korraga nii enda kui teiste jaoks. Teine on see, kes mind vaatab. Sartre'i hinnangul oli suur osa temale olulistest (ja mitte-olulistest) filosoofiast solipsismi haisuga, mistõttu tuli selgitada, millisel viisil on teised mulle antud. Tema põhiargument solipsismi vastu on see, et paljud tavaelus kasutavad tähendused (näiteks häbi) eeldavad teiste olemasolu; teiste olemasolu eeldatakse pikemalt kaalutlemata juba eelreflektiivsel teadvustasandil. Seega vähemalt mõningatel juhtudel olen ma objekt juba eelreflektiivsenä, aga seda mitte niivõrd enda jaoks, nagu privaatses refleksioonis, vaid teiste jaoks. Või täpsemalt: ma olen enda jaoks antud kui objekt teiste jaoks, aga see objektus on Sartre'i meelest otsustavalt teistsugune, sest objektistaja on keegi teine – keegi, kes toob minu ellu võõraid tähendusi, vaatepunkte ja trajektoore. Üldiselt on Teine (see, kes mind vaatab) igal juhul kahtlane, sest ta on vaba ja võib mulle kurja teha. Kuna me elame teatud määral võõraste tähenduste ja praktikate keskel kogu aeg, siis võib öelda, et me oleme ka teiste-jaoks pidevalt, st kanname Teise kvaasi-pilku endaga alati kaasas. Samas ütleb Sartre ka seda, et objektiks ja subjektiks olemine teiste-jaoks välistavad üksteise pea täielikult. Kui ma muutun objektiks, siis võõrandatakse Teise poolt nii minu mina (ego) kui ka kogu minu maailm. Nõnda juhtub konkreetsetes inimsuhetes, kuid arvatavasti ei iseloomusta selline olukord mind veel siis, kui mind saadab püsiv kvaasi-pilk.

Kui mina objektistan omakorda teise, siis võõrandan mina teda. Sartre küll viitab „Olemises ja eimiskis“, et autentsemat ja mitte-allasuruvat laadi inimsuhted on ehk võimalikud, aga selles teoses ta nendega ei tegele. Ta väidab isegi, et tema konkreetseid suhteid kirjeldav skeem, mis kätkeb endas erinevat laadi orja-peremehe seoseid, suhteid kehade vahel ja ka halba usku, on ammen-dav, mistõttu ei saa kindlalt väita, et „Märkmeraamatutes“ esinev autentsete inimsuhete käsitus on lihtsalt „Olemise ja eimiski“ jätkuks. Keha on ühes tähenduses endale-olu, minu olemise ja instrumentaalsete suhete tšenter, pidevalt ületatud vaatepunkt, mis mulle eelreflektiivsel tasandil õrna iiveldusena

¹⁸³ Kui „Ego transtsendentsis“ kritiseeris Sartre ebapuhast refleksiooni, sest see väljub teadvuse hetkelisest olemisest ja ütleb liiga palju, siis „Olemises ja eimiskis“ tuleb nähtavasti ka puhtal refleksioonil temporaalseid dimensioone peegeldada.

endast märku annab. Teisel juhul on keha ise objekt (teiste-jaoks), instrument, kuigi erilist laadi. Siia kuulub ka näiteks minu iseloom, mis pole mulle algselt antud kui enda-jaoks, vaid kui teiste-jaoks.¹⁸⁴ Teised õpetavad mulle, kes ma olen. Sellest tuleneb kehalisuse kolmas aspekt: keha kui enda-jaoks-teiste-jaoks. Sellisel juhul reflekteerin ma enda-jaoks seda, kes ma olen teiste-jaoks ning moodustan nõnda ego enda-jaoks. Kuna Sartre'i arvates on objektiks olemine ise juba alandatud olemine, siis ei saa ka see ego, mis selle põhjal moodustub, väga meeldiv objekt olla, kuna see moodustub domineerimise ja domineeritud-olemise ringjas miljöös. Suhted teistega on luhtuv ringliikumine, kus sünteese, arenguid ja selget dialektikat ei ole.

Selline käsitus on pälvinud palju kriitikat, eelõige sellepärast, et näeb inimsuhteid nõnda masendavas valguses. Aga kritiseeritavaid momente on veel: Sartre'il pole midagi tugevat pakkuda solipsismi vastu peale minu (subjektiivse) häbitunde või mõne muu tunde, mis teiste olemist eeldab, aga see ei tõesta teiste olemasolu; kui nõnda, siis pole ka põhjust teravalt eristada privaatset refleksiooni ja olemist-teiste-jaoks, nagu tema seda teeb; Sartre ei tee selget vahet, millal ta räägib kvaasi-pilgust, kus Teise reaalne kohalolu pole eeldatud ning millal tema käsitus eeldab reaalselt teist (nagu konkreetsete suhete puhul), kuid mille juures kehtib samuti, et pilgu alla sattudes kaob Teine kui objekt; Sartre väidab, et selle Teise, kes mind vaatab, pilk on ainuline ja üks, sest ainult objekte saab olla palju, aga konkreetsete suhete puhul on ju ka see oluline, kes vaatab, Teise reaalne füüsiline kohalolu; Sartre ei selgita, miks on olemine-teiste-jaoks nii ammendavalt kas siis subjektiks või objektiks olemine, et sinna ei mahu midagi muud; Sartre ei seleta, miks suhted teistega on alati asümmeetrilised ja miks näiteks mõlemad osapooled ei või teineteist vastastikku vaadata.

Mitmetele mainitud probleemidele on viidanud ka näiteks William Ralph Schroeder. Ka tema arvates ei saa Sartre'i inimsuhete analüüsi eeskujulikuks pidada, sest see jätab tähelepanu alt välja mitmed vahevormid, eeldab teadvuse pea täielikku ammendumist vaid üht laadi olemisviisiga, eeldab põhjendamatult asümmeetriat jne. Aga ka Schröderi mainitud jaatavad ja kinnitavad inimsuhted johtuvad ikkagi epistemoloogilisest internaalsest negatsioonist. Need tuleb lahus hoida inimsuhete „negatiivsusest“ ja tundub, et Schroeder pole seda alati teinud. Küsitav on ka Schroederi arusaam, et teisteta poleks refleksiooni, sest siis puuduks selleks motivatsioon. Tundub siiski, et teadvus võib soovida mina konstitueerida ja olemisse põgeneda kas teistega või ilma, sest ta tahab Sartre'i järgi midagi olla (ja oma olemist leida) niikuinii ja eelreflektiivne olemine-teiste-jaoks olemine ei mängi selle juures paratamatult vajalikku rolli. Eelreflektiivse teadvuse süütus ja puhtus on kahtlemata naiivne arusaam ja seda mitte ainult teiste-jaoks-olemise pärast, vaid ka sellepärast, et reflektiivne teadvus mõjutab omakorda eelreflektiivset teadvust, selle otsuseid ja käitumist. Refleksiooni üks võimalikke eesmärgi võibki olla lisaks minevikulisele eneseloomele ka tulevikulise mina visandamine. Sellesuunaline liikumine on jäänud

¹⁸⁴ Sellega seoses osutub mõnevõrra küsitavaks Jonathan Webberi käsitus endale-olust kui „karakterist“.

Sartre'il aga suuresti tähelepanuta – reflektiivne teadvus on valdavalt passiivne teadvus ning isegi reflektiivne tahe ei saa mõjutada eelreflektiivset teadvust, vähemalt mitte olulisel määral. Nimetatud puudujäägile on viidanud ka Mitchell Aboulafia.

„Ontoloogilise vabaduse“ maksimaalne tähendus on see, et ükski olukord ei ole võimeline iseenesest motiveerima ühtki tegu. Ka endale-olu struktuuris puudub selline tegur – ka Teise pilk ei suuda seda, sest ma ei pruugi seda internaliseerida, st oma elu osaks teha. Ja isegi minu karakter on minu valik, projekt. Minu situatsioonis pole midagi, mis minu vabadust (projekti) ei peegelda ja mida ma pole valinud. Situatsioon ja visand on vaid teoreetiliselt eristatavad, praktiliselt kuuluvad need kokku. Vastutusest hoidumisele pole õigustusi, sest maailm kuulub endale-olu isesuse ringi. Inimene on kas totaalselt vaba või pole ta seda üldse; subjekt on igas situatsioonis samavõrd vaba. Aga „ontoloogilise vabaduse“ minimaalne tähendus, millest lähtub ka David Detmer, kui ta põhjendab, et Sartre'i filosoofia eeldab alati ontoloogilist vabadust, on see, et ükski situatsioon ei suuda *täielikult* inimese käitumist determineerida. Ka viimasel juhul võib öelda, et inimene on „totaalselt vaba“, aga seda ainult selles mõttes, et mingisugunegi mitte-determineeritud ja tingimatu ala on siiski alati säilinud (kuigi ka see on võib-olla vajadustest ajendatud ja/või võõrandatud). Ja ka viimase puhul saab ütelda, et mõnes mõttes peegeldab iga situatsioon minu vabadust, aga „vabadus“ tähendab sellisel juhul enamasti lihtsat passiivselt situatsiooni peegeldavat internaalset negatsiooni, lihtsat teadlikkust; see pole tegelik valikuvabadus. Sellel „vabadusel“ puudub võim anda olemisele tähendusi, mida ta ise tahab, ja ka väärtusi, sest need lähtuvad objektiivsetest vajadustest ja tähendustest, ning totter on sellisel juhul arvata, et pole süüta ohvreid või et pole õigustusi näiteks sellele, et ma leian end ebameeldivast olukorrast. Need kaks „ontoloogilise vabaduse“ tähendust võimaldavad teha pea vastupidiseid filosoofilisi järeldusi. Kui esimene välistab igasuguse determinismi, siis viimane võimaldab luua filosoofia, mis on väga lähedal determinismile. Seda materialismi kalduv Sartre hiljem ka teeb.

Vabadus, valik, eitus, eimiskistamine, temporalisatsioon, transtsendents, spontaansus, intentsionaalsus, ängistus, subjektiivsus – kõik need kuuluvad „Olemises ja eimiskis“ tihedalt kokku ja kirjeldavad endale-olu struktuuri ühe või teise nurga alt. Kui analüüsida subjekti suhet iseendaga, siis on kahtlemata selle tähtsaim struktuurielement teadvuse eneseteadvus. Kui teadvus poleks eneseteadlik, siis kukuks pea kogu Sartre'i filosoofia kokku. Samas on eneseteadvuse temaatika kriitikute hulgas palju segadust tekitanud. Mõned autorid (Wider, Leland, Morris jt) on arvanud, et teadvus ei ole mõnikord eneseteadlik või pole selle eneseteadvust vajalik eeldada. Kõigi nende interpretatsioonide juures tekib küsimus, kui teadvus pole eneseteadlik, siis mis on sellisel juhul üldse teadvust iseloomustav karakteristik? Mis teeb teadvusest teadvuse? Lihtne teadlikkus objektist (ilma eneseteadvuseta) seda olla ei saa, sest teadvus poleks sellest teadlikkusest teadlik.

Mõnest teisestki endale-olu struktuurielemendist on kriitikud kas mööda vaadanud või neid alahinnanud. Sartre ütleb selgelt, et minu karakter on eel-

kõige teiste-jaoks, aga minu jaoks on see töötus või projekt. Isegi minu maitse-eelistused peegeldavad minu projekte. Inimkäitumist analüüsiv eksistentsiaalne psühhoanalüüs on rahul ainult siis, kui ta jõuab tagasi endale-olu valikute juurde. Hoolimata sellest arvab näiteks Jonathan Webber, et inimese käitumine on tihti spontaanne ja see ei pea mõnikord valikuid ega projekte silmas, mistõttu tuleb seda seletada karakteri mõjuga (ning et Sartre seda mõnikord teebki). Karakteri mõju tuleb eeldada ka sellepärast, et tihti sisaldab inimkäitumine vastuolulisi suundumusi ja kalduvusi, mis pole alati taandatavad ühele fundamentaalsele projektile. Lisaks on visandid alati ja teoreetiliselt isegi ühe hetkega muudetavad, aga iseloom seda ei ole. Webberi iseloomu-käsitlus üritab teataval moel mahendada Sartre'i radikaalset vabadusekäsitlust, aga selle käigus ei tõlgenda ta mitte enam niivõrd Sartre'it, kelle jaoks on iseloom identne projektiga, vaid loob midagi uut, sest iseloom Webberi tõlgenduses hõlmab ka endale-olu ego komponente ja faktilisust. Keeruline on märgata, kus täpselt räägib Sartre „iseloomu mõjust“, mida mainib Webber. Samas pole säärane tõlgendus suund midagi väga ainukordset, sest ego eelreflektiivse reaalsuse eeldamise vajalikkust on rõhutanud ka näiteks Hazel Barnes.

Vabadusega seotud arusaamad muutusid Sartre'il drastiliselt enam-vähem kohe pärast „Olemise ja eimiski“ ilmunist. Seda võiks nimetada esimeseks suuremaks ja arvatavasti ka suurimaks muutuseks tema filosoofias. Esimene pääsuke oli 1945. aastal ilmunud ajakirja *Les Temps modernes* esitlus (*Présentation des Temps modernes*), kus Sartre ütleb, et tööline pole vaba mõtlema ja tundma nagu kodanlane ja kuigi ta on tingitud oma mõtetes ja tunnetes, on ta siiski vaba olukorrale oma tähenduse andma. Seega teadvus ikkagi pole mingis mõttes täielikult vaba, sest mõtlemine ja tundmine ongi ju teadvuse olemise viisid. Samal aastal peab ta loengu „Eksistentsialism on humanism“, kus ta ütleb et mistahes tõeni jõuab inimene teiste kaudu. See laseb oletada, et lisaks mõtte- ja tunde vabadusele on problemaatiline ka teadlikkus vabadusest – mõnikord inimesed lihtsalt ei aimagi, et nad on vabad, kui keegi teine neile seda parasjagu ei ütle või öelnud pole. Lisaks mainib Sartre seda, et inimene ei sõltu loomusest, vaid ajastust, mis areneb oma „dialektiliste seaduste“ kohaselt. Kuigi ta ei selgita, mida ta „dialektika“ all mõtleb, võib siiski arvata, et selle all tuleks mõista endale-olu ja teda ümbritseva kultuurilise korra, sotsiaalse situatsiooni vahelist arenevat ja (kuigi kindlasti mitte läbinisti) kausaalset liikumist. „Eksistentsialism on humanismis“ jätkub *Présentation des Temps modernes*'is alguse saanud terav ontoloogilise (abstraktse) ja praktilise või ka sotsiaalse vabaduse eristamine – inimene on ontoloogiliselt alati vaba, aga ta võib olla ja tihti ongi praktiliselt täiesti mitte vaba. Sellega annab Sartre ühtlasi hinnangu oma varasemalt välja töötatud „vabadusele“ – see on „abstraktne“. Veel üks nüanss: kui „Olemises ja eimiskis“ ütleb Sartre, et karakter on projekt, siis siin arvab ta, et teatud osa karakterist – temperament – on kaasa sündinud.

Siiski arvab Sartre sellel ajal, et inimene on piisavalt nii ontoloogiliselt kui praktiliselt vaba, et valida endale kas siis autentne või mitteautentne olemisviis. Seda kujutab suurepäraselt 1946. aastal ilmunud „Mõtisklusi juudiküsimusest“, kus mitteautentsuse patust pole puhtad ei antisemiidid ega vahel ka juudid. See

teos on tähelepanuväärne selle poolest, et Sartre ütleb selgelt, et eksisteerivad objektiivsed tähendused, mida lihtsalt pole võimalik vältida. Eksisteerivad ohvrid ja see ei sõltu sellest, kas nad on end ohvriks teinud või mitte. Seega leidub situatsioone, mille autoriks ei ole kindlasti mitte subjekt ja mis ei peegelda subjekti vabadust mingilgi moel. Situatsioon on vabaduse objektiivne, subjektist sõltumatu piir. Nii juutide kui antisemiitide jaoks ei tähenda mitteautentsus mitte niivõrd vabaduse eest põgenemist, mis oli ebaautentsuse põhisisu Sartre'i jaoks varem, vaid pigem oma faktilise situatsiooni mitteaktsepteerimist. Seega probleemide sõlmpunkt pole mitte vabadus, vaid situatsioon, mis piirab praktilist, sotsiaalset vabadust. Metafüüsilistel kaalutlustel, sh ontoloogilise vabaduse temaatikal on teisejärguline tähtsus. Negatiivsest vabadusest on vähe, kui sellega ei kaasne positiivne vabadus – seda rõhutab Sartre samuti 1946. aastal ilmunud essees „Kartesiaanlik vabadus“.

Autentsuse ja mitteautentsuse problemaatika on tähelepanu all ka 1946. aastal ilmunud Baudelaire'i analüüsis, mis on üldiselt kirjutatud rohkem „Olemise ja eimiski“ vaimus kui seda näiteks „Mõtisklusi juudiküsimusest“. Poeedi elu analüüsides jõuab Sartre huvitava järelduseni, et Baudelaire'i elus polnud midagi, mis ei peegeldanud tema kaua kohandatud, kuid destruktivse värvinguga ja halvast usust kantud valikuid. Transtsendents domineerib selles teoses faktilisuse üle ja aitab seda konstitueerida. Need kaks pole võrdse kaaluga pooled ja faktilisus ei määra kuigivõrd transtsendentsi suunda.

„Materialism ja revolutsioon“ on teos, mis jätkab seda, millega „Eksistent-sialism on humanism“ algust tegi – see on püüe klaarida suhteid kommunismi ja marksismiga ning sõnastada seda, millega Sartre nõustub ja millega mitte. Kuid nüüd ei räägi ta niivõrd eksistentsialismi, vaid pigem iseenda eest. Materialism ja dialektiline materialism põrmustatakse väga efektselt, aga samas on Sartre veendunud, et (eriti kaasaegne) situatsioon sunnib sotsiaalses sfääris alati mingeid pooli valima ning pooli valitakse ka siis, kui mingeid valikuid ei tehta. Kahjuks ei erista eksistentsialistlik vastutuse teooria vastutust isikliku elu sfääris „vastutusest“ selle eest, mis toimub mujal maailmas ning millest saadakse teada ainult meedia vms vahendusel. Viimasel juhul piirdub vastutus ainult sündmustest teadlik olemisega, kuid Sartre arvab, et isegi sellist laadi vastutus kohustab aktiivselt sekkuma ja pooli valima, sest kui ma seda ei tee, siis ma olen kehtiva olukorraga nõus ja manifesteerin end kui kodanlasest idealist, kes on arvamisel, et seesmisest vabadusest (võib-olla ka ontoloogilisest vabadusest, millest Sartre ise varem rääkis) on küllalt selleks, et maailmas edukalt toime tulla. Ma olen vastutav ka selle eest, mida ma ei püüa ära hoida. Eksistentsialistlik vastutuse teooria ühildub marksistliku arusaamaga, et inimesed (ka filosoofid) väljendavad eelkõige neid seisukohti, mida dikteerib neile sotsiaalne klass;¹⁸⁵ samas on marksismiga seostuv materialism Sartre'ile sama vähe vastuvõetav kui idealism, mis lihtsalt reprodutseerib olemasolevat. Ka siin

¹⁸⁵ Teatud seisukohad võivad tuleneda näiteks ka nooruse rumalusest vms – seda arvas Sartre juba 1938. aastal. „Idealistlikke kodanlasi“ kritiseeris Sartre samuti juba enne „Olemise ja eimiski“ kirjutamist, näiteks „Sõjapäevikutes“ ja „Iivelduses“.

arvab Sartre, et inimene pole mitte lihtsalt maailmale vabalt tähendusi andev endale-olu, vaid mugavustsooni jäetuna väljendab seda, mida talle dikteerib tema situatsioon. Paraku dikteerib sotsiaalne klass töölistele, et nad vabad ei ole ning nad ei pruugi oma ontoloogilisest vabadusest piisavalt teadlikuks saada, kui keegi neile seda ei tutvusta ja nende töö tulemusi võõrandumisest ei vabastata.

Siin tuleb mängu kirjanike päästev roll, nagu seda on kirjeldatud „Mis on kirjanduses?“ Kõigepealt tuleb kirjanike vastutuse suurust selgitada kirjanikele endile, mistõttu Sartre teeb suurt tööd, et neile nende funktsioone ja ülesandeid tutvustada ja isegi meetodeid soovitada. Pisemates kirjatöödes selgitab Sartre, et kirjanik peaks lähtuma elulähedasest ja fenomenoloogilisest vaatepunktist, et tegelased peaksid olema vabad, et nii teaduslikust maailmavaatest lähtuvad eelarvamused kui ka meetodiline paljusõnalisus peavad olema välistatud. „Mis on kirjanduses?“ ütleb Sartre lisaks, et kirjanik ei tohi teha kunsti kunsti pärast, ta ei tohi pead liiva alla pista, vaid julgelt probleemidele keskenduma. 1947. aastaks on Sartre välja kujundanud arusaamise, et tegelikult pole kaasaegses ühiskonnas keegi vaba, sest kirjandus ja ka eetika saavad realiseerida oma potentsiaali vaid siis, kui kõik on vabad.¹⁸⁶ Kaasaegne ühiskond on tervikuna fatalistlik. Seega pole jutt enam ainult ühest või teisest probleemsest grupist, nagu mõnes eelnevas teoses, vaid kaasaegsest ühiskonnast tervikuna, kus domineerib võõrandumine. Samas eksisteerivad grupid, kes on rohkem domineeritud kui teised.

Kui kõik pole vabad, siis pole keegi vaba ja kui kõik pole eetilised, siis ei saa keegi olla eetiline. Seda ütleb Sartre ka 1947–1948. aastal kirjutatud eetikale pühendatud märkmetes. Sellega murrab asjade jõud otsustaval viisil Sartre'i eetikasse, tehes selle (vähemalt universaalsel kujul) peaaegu et võimatuks. Üldiselt on need märkmed küllaltki vastuolulised sellepärast, et ühelt poolt arvab Sartre, et keegi pole vaba, kuid samas kasutab ta ise ikkagi autentsuse-mitte-autentsuse kategooriad, mille kasutamine eeldab ju vabadust. Kuna keegi pole vaba, siis on vabadus (ja teise vabadust aktsepteeriv suuremeelsus) kõrgeim väärtus, aga mitte kõrgem väärtus iseenesest ja endasse suletuna, vaid sellega on kaasa mõeldud konkreetsed eesmärgid, mida see vabadus saavutada tahab. „Olemises ja eimiskis“ suuremeelsusele sarnast teise vabaduse tunnustavat suhtumist ei kirjeldata, kõigepealt juba sellepärast, et see teos keskendub „loomuliku hoiaku“, mis leiab aset enne eetilist konversiooni, kirjeldamisele, kuid mõned väljaütlemised osutavad ka sellele, et Sartre'i meelest ammenduvadki inimeste vahelised relatsioonid allasuruvate suhetega. „Märkmeraamatutes“ jätab Sartre avatuks sotsiaalse vabaduse hüpoteetilise võimaluse, kuid individuaalse vabaduse eeldus pole enam midagi kivisse raiutut – vabadus võib olla juba algselt võõrandatud ja persoon ei pruugigi täiesti teadlik olla sellest, et ta on vaba. Puhas refleksioon järgneb ebapuhtale refleksioonile, mitte vastupidi,

¹⁸⁶ Vihje selle kohta, et juutide sotsiaalne vabadusetus piirab ka teiste vabadust, esineb juba 1946. aastal ilmunud raamatus „Mõtisklusi juudiküsimusest“, aga seal räägib Sartre spetsiifilisemalt prantslastest – et prantslased pole juudidprobleemi tõttu vabad.

nagu Sartre arvas veel „Olemise“ ja eimiskis“. Ma olen alguses juba võõrandatud ja alles sellises olukorras saan ma midagi puhastavat ette võtta. Säärane käsitlus peaaegu et välistab teadvuse defineerimise spontaansusena, sest algupäraselt võõrandatud spontaansus oleks üsna imelik ja vastuoluline nähtus.

Inimene sünnib juba valmisväärtusi ja tähendusi täis maailma, kusjuures minu „karakter“ või „loomus“ on midagi, mis pannakse algselt teiste poolt paika. Teisisõnu, väärtused ja tähendused on „Märkmeraamatutes“ pigem objektiivsed kui subjektiivsed ja tõsi on see, et Sartre on siin pigem väärtusobjektivist kui –subjektivist, nagu on arvanud ka David Detmer. Samas ei saa väita, et „ontoloogilise vabaduse“ tähenduse maht saab jääda mõlemal juhul samaks, sest subjektivisti „vabadus“ laieneb ka aladele, kuhu objektivisti „vabadus“ ei ulatu. „Märkmeraamatutes“ keskendub Sartre erinevatele endale-olu olemist kujundavatele ajaloolistele dialektikatele ja võib ehk isegi öelda, et see on üks esimesi Sartre'i teoseid, kus võib rääkida teatavast eksistentsialistlikust dialektikast, kuigi selline määratlus kõlab minu meelest natuke nagu oksüümoron. Märkmed on olulisel viisil Marxist ja Hegelist mõjutatud – Husserl ja Heidegger on jäänud tagaplaanile – ja see teos tervikuna on „Olemisest ja eimiskist“ selgelt eristuv ja erinev. Seega ei maksa arvata, et see teos on lihtsalt „Olemise ja eimiski“ eetikaga tegelev jätk; tegelikult pole „Olemise ja eimiski“ lihtne jätk isegi mitte „Eksistentsialism on humanism“.

„Võõrandumine“ on väärtusobjektivistile kohasem mõiste kui näiteks „halb usk“, sest viimane eeldab subjektiivseid valikuid ja selget teadlikkust nende valikute sisust. Kui „Olemises ja eimiskis“ räägib Sartre võõrandumisest ainult teiste inimestega seoses, siis märkmetes hõlmab võõrandumine ka halba usku. Inimene on sünnist saati võõrandatud nii enda, teiste kui olemise poolt. Olemine on võõrandav, sest minu visand ei materialiseeru pea kunagi täpselt sellisena, nagu ma algselt plaanisin. Teised võõrandavad minu olemist oma tähenduste ja institutsioonide kaudu ning teiste pilk ulatub ka viisi, kuidas ma end ise näen. Seega teised võõrandavad mind minust endast, kujundavad minu loomuse ning määravad minu valikud ning transtsendentsi rajad. Võõrandumine on üldiselt öelduna objekti eelis subjekti ees, esemestamise domineerimine ning teisesuse eelis samasuse ees. Vabadus on ideaalsel juhul küll tingimatus, aga Sartre ütleb sedagi, et isegi võõrandatud ja teise kvaasi-pilgust läbistatud vabadus on ikkagi vabadus. Sellisel juhul tekib küsimus, kuivõrd võõrandatud vabadus saab olla, et seda võiks veel vabaduseks nimetada (eriti näiteks religioosse pettuse puhul). Tavaliselt on vabaduse puhul tingitus ja tingimatus segunenud, kuid võõrandumine domineerib selles ikkagi. Mina on teine – ka mina on ennekõike võõrandatud mina. Vabadus on subjektiivse määratlematuse ja paratamatuse süntees, millele annab olulisema panuse paratamatus. Endale-olu ei ole mitte läbinisti aktiivne, vaid muutub ise sarnaseks sellele, mille suhtes ta tegutseb – seega on ta ise nii olemise kui teiste poolt „tagantpoolt“ muudetud ja mõnes mõttes olemise suhtes ka passiivne. Teadvuse passiivsus ja mõjutatavus oleks olnud mõeldamatu „Olemises ja eimiskis“; siis oli Sartre selgem ka vabaduse osas – see oli vabadus, mitte vabaduse ja paratamatuse süntees. „Märkmeraamatus“ ütleb Sartre küll, et teadvus on oma vabadusest teadlik, aga mõnikord jääb

mulje, et see teadlikkus on puudulik, sest vabadust saab liiga kergesti võõrandada, muuta ja mõjutada.

Kuna võõrandumine (ja sellega kaasnevad opressiivsed vormid), teisesus ja anonüümne keskpärasus on suurimad pahed, siis on oluline tõe aus avamine, millega tegeleb 1948. aastal kirjutatud ja samuti pooleli jäänud „Tõde ja eksistents“. See on veel üks teos, kus Sartre püüab (tulutult?) luua koherentset autentsuse eetikat. Olemise aus avamine on autentne menetlus, selle varjamine aga mitte. Mitteautentsus ignoreerib korraga nii faktilisust kui transtsendentsi. Sartre neid varjamise viise teravalt ei erista, sest faktilisuse ignoreerimine on ühtlasi ka transtsendentsi tahtlik ignoreerimine, mis selle faktilisuse avab ning ka vastupidi – transtsendentsi ignoreeritakse selleks, et vältida mingit osa faktilisusest. Transtsendents ja faktilisus on põimunud. Huvitaval kombel seisneb eetika põhiküsimuseks Sartre'i jaoks selles, kas avada tõde või mitte, aga mitte see, millisele tõeale tähelepanu suunata. Seega küsimus on eelkõige selles, kas ja kuidas suhestuda juba olemasoleva olukorraga (faktilisusega), mitte aga niivõrd selles, mida edasi teha või kuidas asjad peaksid olema (transtsendents). Või kolmandat moodi öelduna: kuna inimene on eelkõige maailmas-olu või situatsioonis-olu, vabadus faktilisuse sees, siis on põhiküsimus selles, kuidas sellesse faktilisusse suhtuda; kas minna autentsel viisil olukorraga lõpuni või seda mitteautentsel moel mitte teha. Iseseisvad küsimused transtsendentsi kohta oleks mõttetud, sest faktilisus määrab transtsendentsi suuna. Sartre ei käsitle situatsiooni millenagi, mis pakub lõputult teoreetilisi valikuvõimalusi, sest vastasel korral poleks jutul situatsiooniga „lõpuni minekust“ suurt mõtet. Seega faktilisus kätkeb endas piiratud hulga objektiivseid tähendusi.

Oma situatsiooniga kangelaslikult lõpuni mineja oli kirjanik ja varas Jean Genet. Genet' elu ja valikute kujutamisel kasutatav heroiseeriv toon on mõnele autorile jätnud mulje, et Genet oli Sartre'i jaoks autentsuse kehastus (vt Flynn 2014: 275–277), hoolimata sellest, et mitmed Genet' valikud oleksid olnud varasema Sartre'i seisukohalt halbusklikud. Halvas usus ta ei olnud, vähemalt Sartre ei ütle nii, sest ta oli lapsest saati tehtud selleks, kes ta oli. Sartre ei räägi selgelt ka Genet' võimalikust autentsusest, kuigi Sartre'i viimase eetikat käsitleva teose – „Tõde ja eksistentsi“ – põhjal võinuks arvata, et piiratud kujul, peamiselt situatsiooni aktsepteerimisena, on autentsus võimalik. Kindel on igatahes see, et valikuvabaduse ahenemisega kaasneb loogiliselt ka väiksem päristise ja ebapäristise olemisviisi erinevus. Võib-olla jõudis Sartre juba selle teose kirjutamise ajaks arvamisele, et põhimõtteliselt pole puhas refleksioon eristatav eba puhtast refleksioonist ega ka autentne olemisviis mitteautentsest, nagu ta mainis ühes oma hilises intervjuus. Sartre näeb iseennast umbes samal ajal (1952) kirjutatud „Sõnades“ samamoodi – olude poolt kujundatud indiviidina.¹⁸⁷ Nagu mainis ka Thomas Busch, domineerib mõlema teose puhul fatalistlik toon. Selgest eksistentsialistlikust eetikast varasemas mõttes on selle teose puhul raske rääkida, sest individuaalsetele valikutele on selleks liiga vähe ruumi jätud.

¹⁸⁷ „Sõnu“ viimistles Sartre veel pikalt, pea 10 aastat edasi.

Siiski tegeleb ka see teos eetiliste teemadega, aga keskendub pigem hea ja kurja ontoloogiale.

Genet tehti kurjaks, st ta võõrandati endast juba noores eas, mil ta polnud piisavalt küps, et enda eest seista. Situatsioon tegi ta isegi homoseksuaaliks. Ka Genet' elus oli küsimus eelkõige selles, mida teha sellega, kelleks teda situatsioon (teised) olid juba teinud, st kuidas suhestuda juba olemasolevaga. Tema mina oli algselt juba teisesusest läbistatud. Genet' valik oli olla see, mis teised temast tegid ja seda isegi siis, kui teised tegid temast vastuolulise nähtuse. Genet tahtis olla Teine ja seda lõpuni välja. Sartre näitab, kuidas teisesuse valik seostub imaginaarse olemise destruktsiooniga ning ka vabadusega ning et lõppkokkuvõttes on valik olla Teine (kuri olemus, kuri teadvus, asi jne) enam-vähem võrdne valikuga olla vaba. Esimene viis paratamatult ja läbi dialektilise arengu teiseni. Kui olemuse valik viib dialektiliselt vabaduse tunnetamiseni (ja pole põhjust, miks ei võiks kehtida ka vastupidine), siis võib arvata, et valik seisneb sisuliselt ainult selles, kas nimetatud dialektikasse siseneda julgusega ja selle poolt pakutavaid äärmusi nautida või mitte. Genet soovis olla endas-olu ja endale-olu, mõlemat äärmuslikul viisil. Nõnda, kahe äärmuse vahel intensiivselt pendeldades kohtus Genet iluga, mis on Sartre hinnangul nähtumuse (eimiski) ja olemise vaheline transformatiivne ala. Kui alguses tahtis Genet olla (oma olemus) ja pärast olemist hävitada (derealiseerida, muuta imaginaarseks, kujuteldavaks), siis lõpuks jõuab ta sünteesini, kus ta sai olla olemise derealiseerija – kirjanik. Oma essentsialistliku kire rahuldamise delegeerib ta teistele ja nõnda saab ta nautida nii oma olemust kui vabadust.

Genet' lugu on Sartre'i käsitles ühe persooni endast teadlikuks saamise lugu. Sartre ei arva enam, et inimene tunneb ennast piisavalt hästi juba algusest peale, nagu ta eeldas vähemalt mõnel juhul veel näiteks „Märkmeraamatutes“, kus ta mainis, et inimene on oma vabadusest alati teadlik. Areng on dialektiline ja sellel on omad reeglid isegi siis, kui persoon ise ei ole dialektikast midagi kuulnudki. Vabadus on midagi, mida subjekt oma arengu jooksul alles õpib tundma. Samamoodi alles õpib oma olukorda ja võimu tundma töölisklass, kelle olukorda kirjeldab Sartre „Kommunistides ja rahu“. Kui Genet' elu kätkes endas valikuid ja isegi teatavat teadlikkust oma vabadusest, sest Genet'd vaevas ka ängistus, siis „Kommunistides ja rahu“ annab Sartre mõista, et inimene saab vaba olla ainult grupi kaudu. Individuaalne vabadus on jõuetu. Vabadusse puutuvat on „Kommunistid ja rahu“ juba nii palju „Olemisest ja eimiskist“ eemale liikunud (inimeses pole midagi, mis pole situatsiooni poolt tingitud ja igasugused võimalused saavad olla ainult objektiivsed, situatsiooni poolt pakutavad võimalused), et isegi kui Sartre veel uut mõistestikku ja meetodeid ei kasuta, on selge, et varasema eksistentsialismiga pole sellel enam palju pistmist. Ainus, mis on jäänud, on formaalne dualism (koos minimaalse formaalse vabadusega) ning antagonismi eeldamine.

Ilmselt nõudis filosoofiliste vaadete põhimõtteline muutumine ning 50ndate alguses toimunud kääne marksismi ja kommunismi suunas uut laadi mõistestiku ja meetodite välja töötamist; samuti tuli selgitada suhteid eksistentsialismiga. Subjekt pole 1957. aastal avaldatud „Meetodi küsimustes“ enam

ihalev endale-olu, vaid vajadustest lähtuv *praxis*, mis on pidevalt dialektilises (totaliseerivas), eesmärgile suunatud ületavas ja säilitavas, internaliseerivas ja eksternaliseerivas spiraalses liikumises. Vajadustest lähtuvad olemise tähendustamised on vajaduste poolt tingitud, nagu märkisid ka Dreyfus ja Hoffman. Seega objektivism ei ründa subjekti ontoloogilist vabadust mitte ainult maailma ja situatsiooni poolelt, vaid ka subjekti suunalt. Objektiivsete tähenduste domineerimine sai alguse vähemalt juba „Märkmeraamatutes“; selles teoses on see pea totaalne. Objektiivsete võimaluste määravast tähtsusest rääkis Sartre ka „Kommunistides ja rahus“. Subjekt on produkti produkt, samavõrd asi kui asi on inimene, ta pole mitte ainult konstitueerija, vaid ka ise konstitueeritud.¹⁸⁸ Kui meil oleks piisavalt objektiivset informatsiooni, siis saaksime subjekti kohta teada kõike. Inimene on küll saladus, aga mitte sellepärast, et ta oleks ettearvamatu transtsendents, vaid sellepärast, et me ei tunne piisavalt teda ümbritsevat situatsiooni (ja tema vajadusi). Subjektiivne projekt on osa objektiivsest protsessist, subjektiivsuse ainus tõde on selle objektiivsuses. „Subjektiivsus“ kaotab oma tähenduse, sest kõik on objektiivne. Projekt, st vajadus, sisaldab juba eelnevat; sellepärast inimesed kordavad ennast.

Sartre kordab ennast kui dualist (kuigi duaalsuste osapooled on erineva kaaluga) ja sotsiaalse võrdsuse eest seisja, aga ei saa öelda, et ta kordaks end alati kui (levinud tähenduses) eksistentsialist, marksist, fenomenoloog, dialektik või keegi, kes arvaks, et inimene on totaalselt vaba või olemise peremees. Selleks, et teada saada, millise Sartre'iga meil parasjagu tegu on, tuli uurida võimalikult eelarvamustevabalt iga tema tööd eraldi. Mina olen võtnud eelduseks, et nii Sartre'i filosoofias üldiselt kui ka tema subjektiikäsitluses on kõige tähtsamal kohal olnud vabaduse temaatika. Seda ütles ta korduvalt intervjuudes ka ise. Sellepärast ei saa kuidagi nõustuda näiteks Leo Fretzi seisukohaga, kelle järgi on „Ego transtsendentsi“ ja Olemise ja eimiski“ vahel suurem lõhe kui „Olemise ja eimiski“ ja „Dialektilise mõistuse kriitika“ vahel ja seda solipsismi, teadvuse personaalsuse vms marginaalsema probleemi tõttu. Fretzi tõlgendus näis küsitav ka selles osas, mis puudutas teadvuse kolme astet „Ego transtsendentsis“, sest seal lihtsalt ei ole kolme selgesti eristatavat astet Fretzi mõeldud tähenduses. Vabaduse probleemiga seondult oli kõige suurem lõhe, võib-olla isegi murrang „Olemise ja eimiski“ ja sellele vahetult järgnenud teoste vahel. Ma pean silmas eelkõige „Mõtisklusi juudiküsimusest“, aga ka väiksemaid kirjatöid. Mitte aga niivõrd „Eksistentsialismi või humanismi“, mis on oma näilises lihtsuses küllaltki hämaraks jääv teos ega ka „Baudelaire'i“, kus Sartre'i oma filosoofilisi seisukohti väga palju ei esita.

Siiski on „Mõtisklusi juudiküsimusest“ veel kaugel „Pühak Genet“, „Sõnade“ või „Kommunistide ja rahu“ fatalismist. Sartre'i enda sõnul toimus tema elus

¹⁸⁸ Sartre on siin pigem antropoloog kui fenomenoloog, sest nagu ütles ka Thomas Busch, ei saa fenomenoloogia kirjeldada seda, kuidas subjekt on ise konstitueeritud.

suur muutus ka 50. aastate alguses, kui ta lähenes kommunistidele.¹⁸⁹ Ei tea küll täpselt, kui palju see tema filosoofiale mõju avaldas, aga tuleb jällegi nõustuda Thomas Buschiga ja Thomas C. Andersoniga, et „Märkmeraamatute“ ja näiteks „Pühak Genet“ vahel on tuntav erinevus – viimase juures on küsitav, kas varasemad ontoloogilised ja eetilised kategooriad veel üldse pädevad ja rakendatavad on. Nimetatud küsimused kerkisid vähemal määral üles juba „Märkmeraamatutes“, kus näiteks tekkis kahtlus, kas teadvus on üldse iseloomustatav spontaansusena (sest see oleks valdavalt võõrandatud spontaansus) või kust subjekti struktuurist võiks leida autentsust ja tingimatust. „Spontaansus“, millega iseloomustas Sartre subjekti olemist varem, üldiselt pärast „Olemise ja eimiski“ kirjutamist ka kaob. „Autentsus“ on selles suhtes tunduvalt visam, sest sellega jätkab Sartre veel „Tões ja eksistentsiski“ (ja ka hilisemates teostes), aga selle teravik on suunatud faktilisusele, mitte niivõrd transtsendentsile, nagu varem. Ning kindlasti on autentsusel ja mitteautentsusel varasemaga võrreldes vähem mänguruumi.

Sartre'i varasemate teoste vahel ei saa suurematest murrangutest rääkida, sest siis ei olnud ta veel oma nägemusi piisavalt kompaktselt arendanud. Küll aga on seal täheldatav pidev teisenemine ja areng: teadvus areneb impersonaalsest personaalseks, teatud afektiivsed hoiakud hakkavad subjekti alati saatma, „negatsiooni“ ja ka „vabaduse“ tähendusala laieneb kõigele, mis teadvus on, „vabadus“ hakkab ka „spontaansust“ iseloomustama, kuigi algul polnud see veel ühemõtteliselt nii; teadvus muutub läbinisti aktiivseks, kuigi alguses olid selles eristatud passiivsemad ja aktiivsemad protsessid; temporaalsus on „Olemises ja eimiskis“ iseloomustatav endale-olu olemisviisina, kuigi Sartre oli varem selles osas kõhkleva seisukohal, tõlgendades seda nii tõese fiktsioonina („Liveldus“, „Imaginaarne“), kui ka millenagi, mille ontoloogiline staatus jääb endale-olu ja endas-olu vahele („Sõjapäevikud“); ja tasapisi muutub Heideggeri filosoofia Husserli omast olulisemaks.

Põgusalt jutuks olnud „elav kogemus“, millega Sartre kirjeldab subjekti olemist päris hilises eas, ei ole varase Sartre'i transparentne subjekt, sest see kätkeb endas ka teadvuse eest varju jäävaid ja sõnastamatuid nähtusi; samuti protsesse, mis teda ennast totaliseerivad, aga millest teadvus ise teadlik ei ole. *Praxis* seisab lähemal elavale kogemusele kui transparentsele subjektile. Mõnes mõttes on elav kogemus sarnasem varasema spontaanse subjekti kui „Olemise ja eimiski“ aegse endale-oluluga, sest see kätkeb endas pisut ka tabamatuid ja irratsionaalseid elemente. Edasistest arengutest võib mainida veel seda, et Sartre ei arva hiljem enam, et eksistentsialismi saaks marksismile taandada ning nimetab end hoopis pigem eksistentsialistiks kui marksistiks. Siiski ei naase ta enam kunagi oma varase, tingimatu ja sõltumatu subjekti juurde.

¹⁸⁹ Võib püstitada hüpoteesi, et Sartre lähenes kommunistidele just seetõttu, et tema filosoofia oli tolleks ajaks oluliselt muutunud – ta märkas sotsiaalsete klasside olulisust ja nende determineerivat jõudu inimolu juures.

20. KOKKUVÕTE

Väitekiri „Subjektiivsus Jean-Paul Sartre'i eksistentsialismis“ on filosoofist ilukirjaniku Jean-Paul Sartre'i varasema filosoofia subjektiikäsitluse ajaloolis-kriitiline rekonstruktsioon. See põhineb Sartre'i filosoofiliste ja poolfilosoofiliste tööde uurimisel ning keskendub põhiliselt subjektiivsuse (ehk subjektiga seotud) temaatikale ning sellega haakuvale epistemoloogilisele ning vabadusega seotud problemaatikale. Uurimisobjektiks on subjekt, selle struktuur ning positsioon maailmas. Subjektiivsusega seonduvalt on põgusamalt vaatluse all ka ontoloogia, eetika, väärtused, kirjandus ja selle filosoofilised eeldused, inimese situatsioon maailmas jms teemad. Subjektiikäsitluse raames annab töö mõningase ülevaate ka Sartre'i filosoofia üldisematest arengutest, kuid põhifookusesse jäävad ikkagi need filosoofilised tööd, mida tavatsetakse seostada eksistentsialismiga, ning ka teosed, mis klassikalisele eksistentsialismile põhja ehitavad – eeleksistentsialistlikud ja/või fenomenoloogilise suunitlusega kirjutised, mis sisaldavad samuti eksistentsialistlikke elemente. Viimaseks uuritavaks teoseks on Sartre'i pigem marksistlik kui eksistentsialistlik „Meetodi küsimused“, milles Sartre arendab välja uue meetodi ning mõistestiku, ja mille seos tema varasema eksistentsialismiga võiks olla juba uue uurimistöö teemaks. Subjektiikäsitus Sartre'i filosoofias on oluline sellepärast, et see aitab lisaks Sartre'i filosoofiale mõista seda, kuidas kaasaegne inimene ennast ja oma maailmas-olu näeb.

Doktoritöö püüab leida vastust küsimusele, millal leidsid aset olulised (ja ka pisut vähemolulised) arengud Sartre'i subjektiikäsitluses ning milles need täpselt seisnesid. Subjekt koos tema vabadusega on küll tähtsaimal kohal, kuid vahel on töös osutatud ka külgnevatele teemadele. Töös olen ka polemiseerinud mõne Sartre'i filosoofia spetsiifilisema aspektiga (unenäod, teiste-jaoks-olemine jne), kuid kitsamate teemade põhjalikum käsitus nõuaks siiski lisaks eraldi uurimistööd. Väitekiri lähtub oletusest, et nii mõnigi sekundaarautor või üldiselt levinud tõlgendus on mööda vaadanud olulistest muutustest, mis Sartre'i subjektiikäsitluses (eriti just vabaduse osas) aset leidsid ning mida siiski tuleks tema filosoofia mõistmiseks silmas pidada, sest transformatsioonid sel alal mõjutasid tuntuvalt nii Sartre'i filosoofiat üldisemalt, aga ka tema ühiskondlikku tegevust. Samuti tõukub uurimistöö kahtlusest, et osad autorid on alahinnanud mõne subjektiivsuse struktuuri kuuluva komponendi, näiteks eneseteadvuse, osatähtsust. Vahel lahkneb minu teemakäsitus pisut isegi sellest, kuidas Sartre ise oma filosoofilist arengut nägi ja millise hinnangu ta hiljem ise oma varasemale mõtlemisele andis. See on teatud määral ka vältimatu, sest Sartre'i eneseinterpretatsioonid olid küllaltki muutlikud. Samas püüab väitekiri tabada ja analüüsida ka suhteliselt püsivaid ja võib-olla isegi muutumatuid struktuure Sartre'i varasemas filosoofias (endas-olu ontoloogia, dualismi kalduv maailmapilt, ontoloogilise vabaduse ja võrdsuse eeldus jne).

Sissejuhatuses tutvustan Sartre'i positsiooni 20. sajandi mõtteloos ning sõnastan töö meetodi ja eesmärgid, viidates põgusalt ka teostele ja autoritele,

kellega soovin polemiseerida. Dissertatsioonis on kasutatud võrdleva esitluse meetodit, mille abil võrreldakse võimalikult eelarvamustevabalt erinevaid Sartre'i tekste ning eksplitseeritakse ka pisut varjule jäänud eeldusi. Seejuures pole eeldatud, et Sartre'i poolt kasutatud mõistete tähendused on alati samaks jäänud. Tõlgendusi uurivas peatükis (ptk 2) vaatlen kõigepealt Sartre'i retrospektiivseid kommentaare tema enda eelnevatele teostele, mis on ka käesolevas töös uurimise all. Selles peatükis selgub, et Sartre'i enesetõlgendused on küllaltki vastuolulised ning sisaldavad erinevaid hinnanguid. Sissejuhatuse teine pool võtab luubi alla tähtsamate sekundaarautorite ja ka mõne tuntuma filosoofi tõlgendused, mis on samuti üsna eripalgelised ning osad neist kätkevad endas ka väärtõlgendusi. Põhjalikumalt tegelen nendega siiski hiljem, kuigi mõnele eksitusele olen püüdnud juba seal tähelepanu juhtida.

Üldiselt lähtub Sartre'i filosoofiliste tööde uurimine teoste ilmumise kronoloogilisest järjestusest, kuigi mõnikord, näiteks siis, kui teos on jäänud lõpetamata ja „õigel ajal“ ilmunuta või kui ilmumise ajal pole erilist tähtsust (näiteks väiksemate kirjatööde puhul), on nimetatud põhimõtet ka rikutud. Sartre'i teoste uurimist alustan kujutlusvõime fenomenoloogiaga tegelevast 1936. aastal ilmunud „Imaginatsioonist“ (ptk 3), kus ilmnevad mõned Sartre'i eksistentsialismile omased intentsioonid ning ühtlasi ka probleemsituatsioon, millest tema filosoofia tõukub – inimolu esemestamine selle mitmekesisest vormides. Vahest isegi olulisem teos on samal aastal ilmunud „Ego transtsendents“ (ptk 4), kus Sartre püüab oma arusaamu määratleda Husserli fenomenoloogiaga seoses. See lühike ent sisutihe essee hõlmab palju muudki (refleksiooni, ängistust jm subjekti puutuvat temaatikat), millega meil tuleb hiljem veel korduvalt kokku puutuda. Teoses joonistuvad välja Sartre'i arusaamad teadvusest kui spontaansest intentsionaalsusest ning teadvusevälisest egost. „Ivelduses“ (ptk 5) pakub meile huvi Sartre'i ontoloogia üldisemalt ning temporaalsuse käsitlus, mis saab hiljem subjektiga seoses oluliseks. Olemist iseloomustab absurdsus ning temporaalsus pole algselt muud kui fiktsioon. „Ühe emotsiooniteooria eskiis“ (ptk 6) ning „Imaginaarne“ (ptk 7) keskenduvad vastavalt emotsioonidele ning kujutlusvõimele – ka need on teosed, millele Sartre hiljem korduvalt viitab ja millel tema eksistentsialism baseerub, aga nende mõlema suhtes võib täheldada hilisema Sartre'i puhul teatavat distantseerumist. Nii emotsioonid kui kujutised on teadvuse valitud viisid oma objektiga suhestuda.

40ndate aastate alguses sai Sartre'ile Heideggeri filosoofia Husserli omast olulisemaks ning see peegeldub ka tol ajal kirjutatud teostes. „Imaginaarset“ käsitleva peatüki teine osa keskendub lisaks eimiski-käsitlusele ka pisut vastuolulisele unenägude temaatikale – selles ilmneb, et vaba teadvus võib kummalisel kombel olla ka täielikult iseendasse vangistatud. Seitsmenda peatüki viimane osa võtab kokku eelnevad tulemused, osutab teatavatele problemaatilistele aspektidele Sartre'i filosoofias ning vaatleb ka mõne sekundaar autori käsitlusi.

„Olemise ja eimiski“ uuringud (ptk 8) algavad subjekti ontoloogilise määratlusega ning liiguvad edasi subjektiivsuse komponentide (ängistus, halb usk, isesus, väärtused, transtsendents, faktilisus, temporaalsus, refleksioon, ego, vabadus) lahkamise juurde. Püüan fikseerida ka seda, mis on Sartre'i subjekti-

käsitluses muutunud ning mis uus. Üks tähelepanuväärsemaid erinevusi näiteks „Imaginaarse“ ja „Olemise ja eimiski“ teadvusekäsitluste vahel on see, et erinevalt varasemas teoses esitatust defineerib Sartre viimases subjektiivsuse tervikuna negatsiooni kaudu. Kuid erinevusi on veelgi – näiteks kuulub temporaalsus nüüd ühemõtteliselt subjekti struktuuri (olemata siiski fiktsioon). Uuena võib näha näiteks Sartre'i teiste-jaoks-olemise (ehk intersubjektiivsuse) käsitlust. See on oluline, sest „teisesus“ muutub Sartre'i subjekti käsitluses aegamööda üha tähtsamaks. Vaatluse all on pisut ka teiste-jaoks-olemise küsitavad aspektid; nendega tegelemist jätkab kaheksanda peatüki viimane alapeatükk, mis võtab eelneva kokku ning tegeleb suures osas subjektiivsust puudutava sekundaarkirjandusega.

Järgnevates teostes – eriti just „Mõtisklustes juudiküsimusest“ (ptk 9), kuid ka „Eksistentsialism on humanismis“ (ptk 10), „Materialismi ja revolutsioonis“ (ptk 11), ning ka lühemates kirjutistes, mida on vaadeldud 13. peatüki teises osas – ilmnevad küllaltki kardinaalsed vabadusega seotud muutused Sartre'i filosoofias. Subjekt osutub „Olemises ja eimiskis“ kirjeldatud persooniga võrreldes märksa tingitumaks subjektiks. Mainituist kõige vähem erineb „Olemisest ja eimiskist“ „Baudelaire“ (ptk 12), aga see teos on pigem pool-filosoofiline kui filosoofiline taies. 13. peatükk sisaldab ka ülevaatlikke ekskursse Sartre'i pisematesse kirjatöödesse, mis puudutavad subjektiivsuse temaatikat ning kus ilmneb selgesti Sartre'i filosoofia põhiintentsioon – võidelda inimese esmastamisega selle kõigis vormides. Eetikaga tegelevad valdavalt 14. ja 15. peatükis uuritavad teosed, kuid suures osas Marxist ja Hegelist lähtuv „Märkmeraamatud eetikast“ (13. ptk) sisaldab pisut katkendlikul kujul endas palju muudki. Meid huvitavad seejuures eelkõige vabadusega (ja võõrandumisega) seonduvad teemad. Peatüki lõpuks ilmneb, et vabadus on Sartre'i käsitluses pea alati teiste poolt võõrandatud, vabadus on seotud paratamatusega ning et subjektiivsus on segunenud (või vähemalt tihedalt seotud) objektiivsusega. Ning üha enam Sartre objektiivse subjekti käsitluse suunas liigub – objektiivsed võimalused määravad kokkuvõttes pea kõik, mis subjekt on ja mida ta teha saab. Nõnda ütleb Sartre „Kommunistides ja rahus“ (ptk 17). Siin pole subjektiivsus ja objektiivsus enam segunenud, vaid pigem võiks juba öelda, et kõik on objektiivne. Ja vabadus on saavutatav ainult kollektiivse pingutuse tulemusena. Viiekümnendate aastate algul kirjutab Sartre ka oma suurteose „Pühak Genet“ (ptk 16) ning alustab „Sõnade“ kirjutamist. Mõlema puhul on märgata ettemääratuse ja fatalismi domineerimist. 1957. aastal ilmunud „Meetodi küsimuste“ (ptk 18) näol on tegu juba päris uue filosoofiaga, ning uusi, valdavalt Marxist lähtuvaid arusaamu toetab ka varasemaga võrreldes teistsugune filosoofiline sõnavara. Ma väidan, et kui nimetatud teoses on veel üldse tegu eksistentsialismiga, siis on see heal juhul marksistlik eksistentsialism või pigem eksistentsialistlik marksism. Doktoritöö viimane osa (ptk 19) võtab eelneva kokku ning teeb vastavad järeldused.

Üheks püsivaimaks struktuuriks Sartre'i filosoofias on kartesiaanlik dualism, millest formaalselt lähtub kogu Sartre'i ontoloogia ja epistemoloogia isegi siis, kui näib, et üks dualismi osapooltest on pea kogu oma jõu ja tähtsuse minetanud.

Varase Sartre'i filosoofia lähtub lisaks Descartes'ile veel samuti kartesiaanina tuntud Husserlist, vähemal määral ka psüühiliste nähtustega tegelevast Bergsonist. Doktoritöös on kirjeldatud, kuidas varane Sartre mõistab teadvust – spontaansena, läbipaistvana, impersonaalsena, absoluutse ja tingimatusena, mõnes mõttes isegi maailmast sõltumatu absoluudina (kuigi siiski olemisega alati relatsioonis olevana) –, ning kuidas see muutub, peamiselt Heideggeri mõjul, komplitseeritumaks, maailmas olevaks, reflektiivsemaks personaalseks nähtuseks, mida iseloomustab lisaks spontaansusele ka absoluutne valikuvabadus. Sartre'i eksistentsialism on vastureaktsioon positivismile ning subjekti esemestamisele, samas ka essentsialismile ja freudismile, arenedes dialoogis Husserli ja Heideggeri mõtlemisega. Diskussiooni käigus sünnib eksistentsialism, mille silmapaistvaim tunnusjoon on suure inimvabaduse ja ka vastutuse postuleerimine. See saab võimalikuks ühelt poolt tänu antiessentsialismile, aga teiselt poolt tänu Sartre'i dualistlikule eeldusele, et olemine, st asjade olemine, on midagi sootuks erinevate teadvuse olemisest ning kaks absoluuti teineteist oluliselt mõjutada ei saa. Aga inimvabadus ei olnud Sartre'i käsitluses algselt jõuetu ja ainult negatiivne, isegi kui tema enda hilisemad interpretatsioonid nimetavad seda vaid „abstraktseks“ vabaduseks, sest selle võimsus hõlmab enda alla ka mõned positiivse vabaduse tunnused, st ontoloogiline vabadus näeb algselt välja peaaegu nagu praktiline vabadus: Sartre räägib, kuidas kõige eest, mida subjekti situatsioon sisaldab, on ta ka vastutav, ta on vaba tähendusi andma, väärtusi looma, oma iseloomu konstitueerima, oma autentsuse ja mitteautentsuse vahel valima, ning teataval määral vaba isegi teiste antavatest tähendustest. Lühidalt, mistahes olukorras ei ole mul vabaduse ja vastutuse eest kõrvale põiklemiseks õigustusi, minu projekt ja faktilisus on praktiliselt eristamatud, ma olen igas olukorras samavõrd vaba ning süüta ohvreid pole olemas.

Vahetult pärast sõda, kui ta enda sõnul avastas „asjade jõu“, st asjade jõu teadvusele ja inimolemisele, muutis ta oma seisukohti küllalt lühikese aja jooksul üsna kardinaalselt. Domineerima hakkasid tähendused, millega subjekt ei saa omatahtsi ringi käia; inimene võis olla (ja sageli oligi) situatsiooni ohver. Ontoloogiline vabadus osutus abstraktseks ja nõudis enda kõrvale suuremat praktilist vabadust. Subjekt paigutus objektiivse situatsiooni sisse, kusjuures objektiivne situatsioon oli rõhutatult subjektist sõltumatu situatsioon. Samas muutus tingitumaks ka subjekti siseelu, ning sellega seoses hakkas mõranema pisut ka üks eksistentsialismi nurgakividest – subjekti teadlikkus oma vabadusest. Mitmed Sartre'i väljaütlemised viitavad sellele, et subjekt ei pruugi täiel määral teadagi, et ta on vaba, mis omakorda osutasid sellele, et vabadusest teadlikuks saamise nimel tuleb teha rohkem tööd, kui ta algselt oli arvanud. Seega muutus Sartre'i jaoks järjest olulisemaks inimestele nende vabaduse tutvustamine ning ka kirjanike osa selle ülesande täitmise juures.

Mõned aastad pärast sõda jõudis Sartre arusaamiseni, et keegi pole vaba, kui kõik pole vabad; samas kogus hoogu tema võõrandumise käsitlus, mille järgi pea kõik inimolemise juures on algselt võõrandatud. Teadvust ei iseloomustanud enam spontaansus, vaid võõrandatud vabadus. Teadvuse võõrandavad maailm, teised ja subjekt ise. Kuna subjekt saab võõrandumist kontrollida vaid osa-

liselt, siis tekib küsimus, millisel määral saab subjekti autentsusest kui teadlikust valikust rääkida. Mõned aastad hiljem, 50ndate alguses, Sartre kirjanik Jean Genet' elu ja loomingut käsitlevas uurimistöös varasemaid autentsuse ja mitteautentsuse kategooriaid peaaegu ei kasutagi, nagu ta seda veel 1946. aastal ilmunud Baudelaire'i käsitluses tegi, sest nagu teoses ilmneb, on persoon ühiskonna poolt suures osas paika pandud juba sünnist saati. Samal ajal hakkab Sartre kirjutama „Sõnu“, mida iseloomustab samasugune fatalism. Subjekt on vaba vähesel määral, ta on algselt juba teisesusest läbistatud (st pole enam olulist erinevust sellel, kuidas teda näevad teised ja kuidas ta näeb ennast ise) ja ta pole oma vabadusest alguses ka kuigivõrd teadlik – teadlikkus tuleb heal juhul hiljem, pärast vajalikke dialektilisi arenguid. Seega on tingimatu subjekt kõigest mõne aasta vältel asendunud areneva ja alles end tundma õppiva subjektiga. 50ndate alguses hakkab Sartre arvama, et subjekt saab vaba olla ainult gruppi kuuludes. 50ndate aastate lõpul suhtub Sartre subjekti kui antropoloogilisse objekti, objektiivsetest vajadustest lähtuvasse inimesse, kusjuures subjektiivsus on osa objektiivsest protsessist – see on väike, peaaegu nähtamatu liikumine kahe objektiivse olukorra vahel, millel on siiski teatav eriomane toon või maitse.

Doktoritöös jõuan järelduseni, et Sartre'i subjektikäsitlus tegi läbi üsna radikaalseid muutusi, mistõttu pole põhjendatud kogu tema filosoofia tõlgendamine tema varase eksistentsialismi võtmes või ka marksistlikuna, mida on samuti tehtud. Kõige suurem muutus leiab aset pärast sõda, aga ka viiekümnendate aastate alguses esineb varasemale Sartre'ile tundmatut fatalismi ning objektiivismi. Ettevaatlikkusega tuleks vaadelda ka Sartre'it kui fenomenoloogi, sest tema hilisem antropoloogiline perspektiiv ei näi fenomenoloogiaga alati seotud olevat. Mõnes aspektis on küsitav ka see, kuivõrd lähtub fenomenoloogilisest perspektiivist „Olemine ja eimiski“. Ülalkirjeldatu kehtib ka autentsuse eetika kohta – see on eetika, mis saab Sartre'i filosoofiasse orgaaniliselt kuuluda pigem siis, kui Sartre on „puhas eksistentsialist“, mitte aga näiteks valdavalt Marxist lähtuv mõtleja. Lisaks tuleb silmas pidada, et mitmed varase Sartre'i poolt kasutatud mõisted teevad läbi tähendusnihkeid, millega tuleb arvestada, kui soovida nende abil kirjeldada Sartre'i hilisemat filosoofiat.

SUMMARY

My doctoral thesis “Subjectivity in Jean-Paul Sartre’s existentialism” has two purposes: firstly, to document the most significant developments in Sartre’s theory of subjectivity; and secondly, to uncover somewhat less obvious and implicit modifications that he made to his theory of the subject. The developments and modifications are important because Jean-Paul Sartre’s existentialism was one of the most influential philosophies of the 20th century and because understanding his existentialism helps us to get a better picture of both Western culture and our position in the world as we usually understand it. Many people can relate to at least some aspects of Sartre’s philosophy because his views have considerably changed during his philosophical career and we could even say that sometimes he changed his perspective quite steeply. Sartre’s theory of subjectivity is essential because, to some degree or other, it figures in every aspect of his philosophy.

The main focus of my thesis is so-called classical existentialism as found in Sartre’s philosophy and how it grows out of Sartre’s phenomenology (which itself already contains some typical elements of existentialism). I also briefly examine the end of classical existentialism in Sartre’s philosophy in the late 50s when Sartre reformulates his views on existentialism and develops an anthropological method that is strongly influenced by Marxism. My guiding questions about Sartre’s theory of subjectivity are: what is a subject and what is subjectivity (i.e. those phenomena that belong to the subject) and how does subject relate to the world and to others? What does its structure look like? How do Sartre’s views change on this topic?

In order to provide answers to these questions, I have to examine the different aspects of subjectivity. The most important of these is freedom. However, there are also many other aspects that belong to subjectivity and shouldn’t be overlooked: self-consciousness, values, temporality, character, will, imagination, the emotions, etc. I have studied all of Sartre’s main philosophical works and I have also drawn upon some of his semi-philosophical works (i.e. novels, diaries, interviews, biographical studies, literary essays, some political writings) in order to illustrate his philosophy. I use critical comparison as a method and try to avoid any (even a strict methodological) prejudice. So, I do not assume that the main concepts Sartre is using have the same meaning throughout his work, and I don’t assume that, even if the concepts have changed, the meaning has remained pretty much the same. Even some of the well-known satrologists (viz. LaCapra, Cumming, Barnes, Flynn, Catalano) have sometimes interpreted Sartre’s philosophy differently in this regard. My doctoral thesis contains some criticism of interpretations which either overlook or leave out some aspects of subjectivity (Wider, Morris), or misinterpret some aspects of subjectivity (Webber, Fretz). Finally, the thesis also contains some criticism of Sartre’s theory of (inter)subjectivity, ontology and some of the specifics of his theory of subjectivity.

My thesis starts with an introduction which provides a short biography of Sartre that situates him and his work, in its 20th century context. The second part of the introduction describes the goals, structure and method of the thesis. Chapter 2 begins with Sartre's own retrospective self-interpretations. These took place mostly after the period that I focus upon in this thesis. Those self-interpretations that concern changes in his philosophy are relatively inconsistent. Nonetheless there were some turning points during his philosophical career that he mentions repeatedly – and the most remarkable of them seems to be a change in the middle of 1940s. The second part of chapter 2 describes how some of the most influential philosophers of the 20th century have interpreted Sartre's philosophy and how some of the most well-known sartrologists have interpreted Sartre's views on subjectivity and the changes therein. This part of my thesis proves that there is no simple agreement on this matter.

Next, starting with chapter 3, I look over the most important works in Sartre's philosophy from 1936 to 1957, including some semi-philosophical and literary works that contain some philosophical material. Generally, my study follows those works in order of their publication. However, sometimes, if scripts were not finished and/or published during Sartre's lifetime, I take into account the writing time of those works. So, chapter 3 examines one of the earliest of Sartre's works, *The Imagination*, which builds the foundation of his later existentialism. For the purposes of understanding Sartre's philosophy, imagination is probably the most remarkable ability of the subject because this is the ability from which, in later work, Sartre goes on to develop his theory of human freedom. Consciousness (For-itself) is described in this book as spontaneous, transparent and fully self-conscious; any kind of thing-like elements are excluded from it. Moreover, according to Sartre and Husserl (his main influence during this time), the main characteristic of consciousness is intentionality. In the case of imagination, the image is that through which consciousness is directed toward the object.

But there were also some disagreements with Husserl: firstly, phenomenological reduction (putting the world into parenthesis) doesn't allow one to draw a clear distinction between imagination and perception; and secondly, according to Sartre, there can't be any kind of transcendental I or Ego that directs or guides the activity of consciousness, as Husserl sometimes assumed. Consciousness is absolute in the sense that it is limited only by itself and its being conscious of the object. Prereflective (or non-reflective) consciousness is impersonal. It is spontaneous creation *ex nihilo* – being (In-itself) can't have any kind of influence on it since that would make it only semi-consciousness (which would be nonsense). These are the main themes that appear in Sartre's essay *The Transcendence of the Ego* (chap. 4 in my thesis).

Chapter 5 gives a brief overview of Sartre's theory of contingency, absurdity and temporality as this is described in his semi-autobiographical literary work *Nausea*. The book's main protagonist finds himself in an irrational world full of many possibilities. Time is just a fiction – the past doesn't give him any clue as to what he should do now. Chapter 6 documents Sartre's theory of emotions in

his *Sketch for a Theory of Emotions*. In this book Sartre draws a thick line between an emotional and a rational attitude toward the world. Emotions, like imagination, are related with escaping from the world, but emotions help to escape mostly in an unauthentic way.

In *The Psychology of Imagination* (chap. 7 in my thesis) Sartre changes his position a bit: every perception is already affective; emotions are also accompanied by images. This book is somewhat more influenced by Heidegger than previous works, especially the last parts of this book – where Sartre raises several questions about being, nothingness, time, freedom and transcendence. Spontaneous consciousness is still impersonal but it is also described as “free” – it is free because it can transcend, escape and negate the world through imagination. Imagination is an ability which creates nothingness while perception (which is rather a passive ability) can’t do that. Temporality is characterized as “real” in this book (unlike in *Nausea*), although its position is not very clear: in *War Diaries* (written in 1939–1940) Sartre seems to think that temporality belongs somewhere between In-itself and For-itself. These diaries, which are briefly examined in chapter 7, also include a criticism of some Husserlian concepts and of the concept of impersonal consciousness. In this chapter I also identify some problematic aspects of Sartre’s theory of imprisoned consciousness (dreaming consciousness): for example, how can transparent and free consciousness be imprisoned and how can an adequate description of this consciousness arise only when the dream is over? There is also some criticism of the view that consciousness is sometimes not self-conscious at all. I argue that an in-between solution could be the best here: it is possible that sometimes consciousness can be characterized as being “less conscious” and “less self-conscious”.

Chapter 8 follows Sartre’s theory of subjectivity (as well as his theory of intersubjectivity) in *Being and Nothingness*. The main elements concerning subjectivity observed there are: the subject’s ontological position as nothingness, anguish, bad faith, selfness, presence to itself, presence to world, facticity, transcendence, temporality, reflection, being-for-others, the look, the body, concrete relations with others, freedom, project, and psychoanalytical method. This chapter ends with a separate subsection that contains commentaries and interpretations (as did chapter 7). These are the main changes or shifts since Sartre’s previous work: For-itself is a negation of being in every one of its aspects and is therefore fully free; temporality belongs to the selfness of the For-itself, and selfness, which is visible through reflection, reflects in turn temporal dimensions; the subject is profoundly an active subject; the subject is personal (not impersonal, like before); the subject is a bit reflective already at a pre-reflective level; the subject is a bit more rational than the previously described spontaneous subject. There are also many new things in this book that can’t be characterized as “changes” but which are important because of their relation to subjectivity – Sartre’s theory of being-for-others, for example.

So, in *Being and Nothingness*, the subject is a negation of being, but it is not a passive negation – For-itself chooses, through his project(s), what part of

being he wants to make a part of his life and situation.¹⁹⁰ If there are obstacles, then For-itself has just interpreted something as “an obstacle” and basically he could change his project and interpretation every time. There is no past, subconscious or anything that could determine his decisions. For-itself is fully responsible for its being and there are no innocent victims. Others offer their meanings, values and interpretations to me all the time, but there is no need to interpret their viewpoints as decisive. If For-itself is a free desire to be, and being is an inert In-itself, then this also means that For-itself usually wants to be In-itself, or rather the impossible hybrid of For-itself-In-itself. Freedom (which is the basic characteristic of For-itself) is often inconvenient – it is given through anguish – and because of that it wants to hide from itself in being. This hiding process (common self-deception) is called bad faith. This includes also escaping from facticity (situation, past, body). Anguish is not the result of bad faith as some authors (Jonathan Webber) have thought but rather to hide from it. Facticity is a part of For-itself but consciousness is still mostly characterized as surpassing this facticity (transcendence). For-itself is described as a “person” but this doesn’t mean that it is an Ego or that there is some sort of pre-reflective character that affects it (as Webber seems to think). My character is mainly just For-others. Moreover, if For-itself has become a person in *Being and Nothingness*, then then doesn’t mean that consciousness is something fundamentally different compared with the impersonal consciousness that is described in *The Transcendence of the Ego* (as Leo Fretz sees it).

Chapter 8 also contains some critique of Sartre’s theory of being-for-others: Sartre (wrongly) excludes in-between forms of it: I can be either slave or master, object or subject. There is no clear distinction between the sustained look (quasi-look) and the look that suddenly astounds me: Sartre seems to confuse them. It is not clear why Sartre assumes there to be an asymmetry between me and Other:¹⁹¹ either I look at him or he looks at me – both cannot happen at the same time. Sartre ignores the fact that sometimes, or even quite often, it is important who looks at me, the real person. Sartre doesn’t have anything against solipsism, except for certain feelings that assume the existence of others. Finally, Sartre doesn’t succeed in differentiating between my being-looked-at and my private reflection. I also argue that there is no need to think that being-for-others is a necessary pre-condition of private reflection (as William Ralph Schroeder thinks). I conclude that Sartre’s controversial theory of intersubjectivity is still an original effort to describe our everyday experiences regarding others.

In chapter 9, I start to examine Sartre’s post-war writings. I begin with *Anti-Semite and Jew*. Unlike in *Being and Nothingness*, Sartre states clearly that there are innocent victims and there are meanings that that person can’t escape. Ontological freedom (and the ontological problematic overall), which was so important for Sartre earlier, has suddenly become “abstract”. As Sartre said in

¹⁹⁰ Choice and will aren’t the same thing – choice may be also rather passionate than voluntary.

¹⁹¹ Other (written with the big O) is the one who looks at me.

several interviews, he had discovered the importance of the social dimension of human existence and the “power of circumstances”. Consequently, the power of freedom becomes weaker in Sartre’s writings. That is most likely the biggest and the most noticeable change in Sartre’s philosophy. It is visible in his lecture *Existentialism is Humanism* (chap. 10) and in his essay *Materialism and Revolution* (chap. 11). In the latter, Sartre also expresses the Marxist view that philosophy usually reflects the author’s social class. Sartre’s book on *Baudelaire* (chap. 12) is quite different from the previously mentioned post-war texts because there Sartre mostly expresses views which stay rather close to *Being and Nothingness* – facticity is relatively unimportant and what really matters in Baudelaire’s life was the project, transcendence.

Chapter 13 provides a brief overview of Sartre’s literary and critical essays which concern subjectivity and his fight against the objectification of the human being – both at an ontological and at a social level. As practical (or social) freedom has become more important to Sartre; he requires that writers be able to spread the message of freedom and fight against any kind of attitude that alienates it (as we can find, for example, in the essay *What is literature?*). There are also some shorter post-war texts (especially *Présentation des Temps modernes*) that give us some indication that things may not be as clear with respect to self-consciousness (as consciousness of freedom). Sometimes people understand themselves through others to a greater extent than Sartre had claimed in his earlier writings. At least some aspects of thinking and feelings are pre-determined.

In *Notebooks for an Ethics* (chap. 14) Sartre says that For-itself is aware of its freedom, but usually this freedom is alienated. Pure reflection comes necessarily after impure reflection (*not vice versa*, like before). Freedom participates in a dialectical process (and so we can speak of a “dialectical existentialism” in Sartre’s work which was influenced by Marx and Hegel). But “pure freedom” is clearly just an abstraction. Similarly, universal ethics is just an abstract fact. We could say that usually a person is aware of his freedom only partly – he might be alienated and not know it. For-itself is not a spontaneity anymore, but instead an alienated freedom, which is not semi-determined from only the outside but also from the inside. “Need” has become an important factor that directs the activity of For-itself. Sartre also says that nobody can be free unless everyone is free. Or, to put it briefly: approximately in 1948 Sartre reaches the understanding that nobody is actually free, since the world is full of oppression and other forms of alienation. As ontological freedom has changed its content (unlike in *Being and Nothingness*, For-itself is now affected by being and others, but still never totally or profoundly affected or determined), we have to assume that Sartre’s concept of authenticity has also silently changed its meaning: at first, it usually meant accepting freedom and anguish, but post-war it means mostly accepting facticity and circumstance (as we can see also in *Truth and Existence*, chap. 15). Finally, “authenticity” transmutes into a relatively narrow concept because people are now less free, according to Sartre.

In *Jean Genet* (chap. 16) there is no very clear distinction between how a person (Genet) sees himself and how others see him. The subject is penetrated by “otherness”. We have here a dialectically evolving subject whose self-awareness is also developing and whose whole life is heavily influenced by others. Genet was “lost” since childhood. This kind of fatalism is visible also in Sartre’s autobiographical book *Words*. Individual freedom is powerless, as we can also draw out from the essay *Communists and Peace* (chap. 17). Only collective effort can make some sort of difference in this inert world and in the milieu of alienation.

In *Search for a Method* (chap. 17) Sartre develops an anthropological method which can be used in examining any person and his life. Subjectivity is pretty much the same as objectivity; freedom is just a little but unpredictable movement between objective states of being. The subject as *praxis* is driven by needs, so his leading principle is a not choice of desire, as before. Sartre’s sharp categories – subjectivity and objectivity, authenticity and unauthenticity, me and Other, and even man and thing – tend to melt together. Existentialism is now just an enclave in Marxism, which could be used in making Marxism a bit better. Here is also the end of my inquiry which documented the role of Sartre’s theory of subjectivity in his existentialism because subjectivity is pretty much reduced to objectivity and, according to Sartre, existentialism doesn’t have the role that it had before. Chapter 20 of my thesis gives an overview of my doctoral work and draws some conclusions. The main result is the thesis that Sartre’s theory of the subject developed a lot during his philosophical career. The main changes concern his theory of freedom which consequently affected his theory of self-consciousness to a considerable degree, thereby bringing opaqueness into his subject. But Sartre’s theory of existential freedom was not ready-made from the start – it arose from his theory of spontaneity and imagination, and later Sartre saw this freedom as a part of causal and dialectical processes, which are influenced by needs, circumstances and others. Existential freedom loses the power it had in Sartre’s earlier work and becomes relatively impotent.

KIRJANDUS

- Aboulafia, Mitchell (1986). *The Mediating Self: Mead, Sartre and Self-Determination*. New Haven and London: Yale University Press.
- Anderson, Perry; Fraser, Ronald; Hoare, Quintin (2006). Itinerary of a Thought. – *Conversations with Jean-Paul Sartre*. Perry Anderson, Ronald Fraser, Quintin Hoare and Simone de Beauvoir. / London, New York, Calcutta: Seagull Books, pp. 1–66.
- Anderson, Thomas C. (2004). Sartre's Early Ethics and the Ontology of Being and Nothingness. – *The Existentialists: Critical Essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Sartre*. Ed. Charles Guignon. / Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., pp. 135–152.
- Anderson, Thomas C. (1993). *Sartre's Two Ethics: From Authenticity to Integral Humanity*. La Salle, Illinois: Open Court.
- Aronson, Ronald (1995). Introduction: The Ethics of Truth. – *Truth and Existence*. Jean-Paul Sartre. / Chicago and London: The University of Chicago Press, pp. vii–xlix.
- Aronson, Ronald; Hoven, Adrian van den (1991). Introduction: Sartre Alive. – *Sartre Alive*. Ed. Ronald Aronson and Adrian van den Hoven. / Detroit, Michigan: Wayne State University Press, pp. 15–33.
- Aronson, Ronald (1996). Introduction: Sartre's Last Words. – *Hope Now: The 1980 Interviews*. Sartre, Jean-Paul; Lévy, Benny. / Chicago and London: The University of Chicago Press, pp. 3–40.
- Baiasu, Sorin (2011). *Kant and Sartre: Re-discovering Critical Ethics*. UK: Palgrave Macmillan.
- Barnes, Hazel E. (1963). Introduction. – *Search for a Method*. Jean-Paul Sartre. / New York: Alfred A. Knopf, pp. vii–xxxii.
- Barnes, Hazel E. (1988). Sartre's Concept of the Self. – *Critical Essays on Jean-Paul Sartre*. Ed. Robert Wilcocks. / Boston: G. K. Hall & Co, pp. 137–160.
- Barnes, Hazel E. (2006). Sartre's ontology: The revealing and making being. – *The Cambridge Companion to Sartre*. Ed. Christina Howells. / Cambridge: Cambridge University Press, pp. 13–38.
- Barnes, Hazel E. (1991). The Role of the Ego in Reciprocity. – *Sartre Alive*. Ed. Ronald Aronson and Adrian van den Hoven. / Detroit, Michigan: Wayne State University Press, pp. 151–159.
- Beauvoir, Simone de (1984). *Adieux: A Farewell to Sartre*. London: André Deutsch Ltd.
- Bohl, Vivian (2007). *Järelsõna. – Eksistentsialism on humanism. Jean-Paul Sartre. / Tallinn: Varrak, lk 97–107*.
- Busch, Thomas W. (1990). The Power of Consciousness and the Force of Circumstances in Sartre's Philosophy. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Catalano, Joseph S. (2010). *Reading Sartre*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Charlesworth, Max (1976). *The Existentialists and Jean-Paul Sartre*. London – England: George Prior Publishers.
- Chiodi, Pietro (1976). *Sartre and Marxism*. Hassocks, Sussex: The Harvester Press.
- Clayton, Cam (2009). Temporality and the Death of Lucienne in Nausea. – *Sartre's Second Century*. Ed. Benedict O'Donohoe and Roy Elveton. / Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 46–55.

- Contat, Michel (2015). *Sartre at Seventy: An Interview*.
[www]http://www.nybooks.com/articles/archives/1975/aug/07/sartre-at-seventy-an-interview/ (08.02.2015).
- Coombes, Sam (2008). *The Early Sartre and Marxism*. Bern: Peter Lang AG.
- Cumming, Robert Denoon (1991). *Phenomenology and Deconstruction. Vol 1: The Dream is Over*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Cumming, Robert Denoon (2006). Role-playing: Sartre's transformation of Husserl's phenomenology. – *The Cambridge Companion to Sartre*. Ed. Christina Howells. / Cambridge: Cambridge University Press, pp. 39–66.
- Cumming, Robert Denoon (1981). To Understand a Man. – *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*. Ed. Paul Arthur Schlipp. / La Salle, Illinois: Open Court, pp. 55–85.
- Deleuze, Gilles (2014). *Erinevus ja kordus*. Tartu: Ilmamaa.
- DeMarco, Donald (2012). Jean-Paul Sartre. – *Surmakultuuri arhitektid*. Donald Demarco, Benjamin Wiker. / Tallinn: Elukultuuri Instituut, lk 171–183.
- Detmer, David (1988). *Freedom as a Value: A Critique of the Ethical Theory of Jean-Paul Sartre*. La Salle, Illinois: Open Court.
- Detmer, David (2008). *Sartre Explained: From Bad Faith to Authenticity*. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.
- Dreyfus, Hubert L., Hoffman, Piotr (1981). Sartre's changed conception of consciousness: from lucidity to opacity. – *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*. Ed. Paul Arthur Schlipp. / La Salle, Illinois: Open Court, pp. 229–245.
- Elkaim-Sartre, Arlette (2007). Eessõna. – *Eksistentsialism on humanism*. Jean-Paul Sartre. / Tallinn: Varrak, lk 7–13.
- Elveton, Roy (2009). Autobiography, Ontology and Responsibility. – *Sartre's Second Century*. Ed. Benedict O'Donohoe and Roy Elveton. / Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 17–34.
- Flynn, Thomas R. (2014). *Sartre: A Philosophical Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Flynn, Thomas R. (1997). *Sartre, Foucault and Historical Reason: Toward and Existentialist Theory of History, Vol. 1*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Fox, Nicholas Farrel (2003). *The New Sartre: Explorations in Postmodernism*. New York, London: Continuum.
- Fox, Nicholas Farrell (2009). The New Sartre: A Postmodern Progenitor? – *Sartre's Second Century*. Ed. Benedict O'Donohoe and Roy Elveton. / Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 104–122.
- Fretz, Leo (1979). Le concept d'individualité. – *Obliques 18–19*. Dirigé par Michel Sicard, pp 221–234.
- Fretz, Leo (2006). Individuality in Sartre's philosophy. – *The Cambridge Companion to Sartre*. Ed. Christina Howells. / Cambridge: Cambridge University Press, pp. 67–99.
- Fretz, Leo (1980). An Interview with Jean-Pauls Sartre. – *Jean-Paul Sartre: Contemporary Approaches to His Philosophy*. Ed. Hugh J. Silverman and Frederick A. Elliston. / Pittsburgh: Duquesne University Press, pp. 221–239.
- Gadamer, Hans-Georg (1988). Das Sein und das Nichts. – *Sartre: Ein Kongress*. Hg. Traugott König. / Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, pp. 37–52.
- Gardner, Sebastian (2009). *Sartre's Being and Nothingness: A Reader's Guide*. New York, London: Continuum.
- Gerassi, John (2009). *Talking with Sartre: Conversations and Debates*. New Haven and London: Yale University Press.

- Glynn, Simon (1987). Introduction – The eye/I of the paradox: Sartre's view of consciousness. – *Sartre: An Investigation of Some Major Themes*. Ed. Simon Glynn. / Aldershot: Gower, pp. x–xlii.
- Hana, Gnaem-Georges (1965). *Freiheit und Person*. München: Verlag C. H. Beck.
- Heidegger, Martin (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heter, T. Storm (2006). *Sartre's Ethics of Engagement: Authenticity and Civic Virtue*. London, New York: Continuum.
- Hoffman, Piotr (2006). The Body. – *A Companion to phenomenology and Existentialism*. Ed. Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall. / Oxford: Blackwell Publishing Ltd, pp. 253–262.
- Howells, Christina (2006). Conclusion: Sartre and the deconstruction of the subject. – *The Cambridge Companion to Sartre*. Ed. Christina Howells. / Cambridge: Cambridge University Press, pp. 318–352.
- Howells, Christina (1988). *Sartre: The Necessity of Freedom*. Cambridge: Cambridge University press.
- Jeanson, Francis (1980). *Sartre and the Problem of Morality*. Bloomington: Indiana University Press.
- LaCapra, Dominick (2001). Early Theoretical Studies: Art Is an Unreality. – *Jean-Paul Sartre: Modern Critical Views*. Ed. Harold Bloom. / New York: Chelsea House Publications, pp. 55–69.
- LaCapra, Dominick (1978). *A Preface to Sartre*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Langer, Monika (1991). Sartre and Marxist Existentialism. – *Sartre Alive*. Ed. Ronald Aronson and Adrian van den Hoven. / Detroit, Michigan: Wayne State University Press, pp. 160–182.
- Le Bon, Sylvie (2004). Notes. – *The Transcendence of the Ego: A Skech for a Phenomenological Description*. Jean-Paul Sartre. / London and New York: Routledge, pp. 31–41.
- Leland, Dorothy (2004). A Sartrean Cogito: A Journey between Versions. – *The Existentialists: Critical Essays on Kierkegaard Nietzsche, Heidegger, and Sartre*. Ed. Charles Guignon. / Lanham, Boulder, New York, Toronto, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, pp. 153–164.
- Marill-Albérès, René (1961). *Jean-Paul Sartre: Philosopher Without Faith*. New York: The Philosophical Library.
- Merleau-Ponty, Maurice (2010). *Nähtav ja nähtamatu*. Tallinn: Varrak.
- Mészáros, István (2012). *The Work of Sartre: Search for Freedom and the Challenge of History*. New York: Monthly Review Press.
- Morris, Phyllis Sutton (1976). *Sartre's Concept of a Person: An Analytic Approach*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Mölder, Bruno (2011). Analüütiline filosoofia – mis ta on ja mis ta ei ole? – *Filosoofia ja analüüs: Analüütilise filosoofia seminar 20*. Koost Bruno Mölder, Jaan Kangilaski. / Tartu: EYS Veljesto Kirjastus, lk 25–53.
- Pellauer, David (1992). Translator's Introduction. – *Notebooks for an Ethics*. Chicago and London: The University of Chicago Press, pp. vii–xxi.
- Richmond, Sarah (2004). Introduction by Sarah Richmond. – *The Transcendence of the Ego: A Skech for a Phenomenological Description*. Jean-Paul Sartre. / London and New York: Routledge, pp. v–xvi.

- Rybalka, Michel; Pucciani, Orestre F. (1981). An Interview with Jean-Paul Sartre. – *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*. Ed. Paul Arthur Schilpp. / La Salle, Illinois: Open Court, pp. 1–51.
- Sartre, Jean-Paul (1995). *Anti-Semite and Jew: An Exploration of the Etiology of Hate*. New York: Schocken Books.
- Sartre, Jean-Paul (1976). Autoportrait à soixante-dix ans. – *Situations, X*. / Paris: Gallimard, pp. 133–226.
- Sartre, Jean-Paul (1972). *Baudelaire*. New York: A New Directions Paperbook.
- Sartre, Jean-Paul (2001). *Being and Nothingness*. London: Routledge.
- Sartre, Jean-Paul (1973). *Bewusstsein und Selbsterkenntnis: Die Seinsdimension des Subjekts*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Sartre, Jean-Paul (1988). Black Orpheus. – *What Is Literature? and Other Essays*. / Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, pp. 289–330.
- Sartre, Jean-Paul (1968). The Communists and Peace. – *The Communists and Peace with A Reply to Claude Lefort*. / New York: George Braziller, pp. 3–231.
- Sartre, Jean-Paul (2010). *Critical Essays*. London, New York, Calcutta: Seagull Books.
- Sartre, Jean-Paul (1974). Determinism and Freedom. – *Selected Prose: The Writings of Jean-Paul Sartre, Vol. 2*. Ed. Michel Contat and Michel Rybalka. / Evanston: Northwestern University Press, pp. 241–252.
- Sartre, Jean-Paul (2007). *Eksistentsialism on humanism*. Tallinn: Varrak.
- Sartre, Jean-Paul (1974). Faces. – *Selected Prose: The Writings of Jean-Paul Sartre, Vol. 2*. Ed. Michel Contat and Michel Rybalka. / Evanston: Northwestern University Press, pp. 67–71.
- Sartre, Jean-Paul; Lévy, Benny (1996). *Hope Now: The 1980 Interviews*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Sartre, Jean-Paul (2002). *Iiveldus*. Tallinn: Varrak.
- Sartre, Jean-Paul (2012). *The Imagination*. London and New York: Routledge.
- Sartre, Jean-Paul (1962). Individualism and Conformism in the United States. – *Literary and Philosophical Essays*. / New York: Collier Books, pp. 104–113.
- Sartre, Jean-Paul (1988). Introducing Les Temps modernes. – *What Is Literature? and Other Essays*. / Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, pp. 247–267.
- Sartre, Jean-Paul (1962). Materialism and Revolution. – *Literary and Philosophical Essays*. / New York: Collier Books, pp. 198–256.
- Sartre, Jean-Paul (1974). A More Precise Characterization of Existentialism. – *Selected Prose: The Writings of Jean-Paul Sartre, Vol. 2*. Ed. Michel Contat and Michel Rybalka. / Evanston: Northwestern University Press, pp. 155–160.
- Sartre, Jean-Paul (1988). The Nationalization of Literature. – *What Is Literature? and Other Essays*. / Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, pp. 269–288.
- Sartre, Jean-Paul (1992). *Notebooks for an Ethics*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Sartre, Jean-Paul (1974). On Being a Writer. – *Selected Prose: The Writings of Jean-Paul Sartre, Vol. 2*. Ed. Michel Contat and Michel Rybalka. / Evanston: Northwestern University Press, pp. 196–201.
- Sartre, Jean-Paul (2007). A Plea for Intellectuals. – *Between Existentialism and Marxism*. / London, New York: Verso, pp. 228–285.
- Sartre, Jean-Paul (2009). *Portraits*. London, New York, Calcutta: Seagull Books.
- Sartre, Jean-Paul (1948). *The Psychology of Imagination*. New York: Philosophical Library.

- Sartre, Jean-Paul (1968). A Reply to Claude Lefort. – *The Communists and Peace with A Reply to Claude Lefort*. / New York: George Braziller, pp. 233–296.
- Sartre, Jean-Paul (1971). *Saint Genet: Actor and Martyr*. New York: New American Library.
- Sartre, Jean-Paul (1963). *Search for a Method*. New York: Alfred A. Knopf.
- Sartre, Jean-Paul (1976). Sur „L’Idiot de la famille“. – *Situations, X*. / Paris: Gallimard, pp. 91–115.
- Sartre, Jean-Paul (1962). *Sketch for a Theory of Emotions*. London: Methuen.
- Sartre, Jean-Paul (2006). *Sõnad*. Tallinn: Varrak.
- Sartre, Jean-Paul (2005). *The Transcendence of the Ego: A Sketch for a Phenomenological Description*. London and New York: Routledge.
- Sartre, Jean-Paul (1995). *Truth and Existence*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Sartre, Jean-Paul (1988). What Is Literature? – *What Is Literature? and Other Essays*. / Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, pp. 21–245.
- Sartre, Jean-Paul (1999). *War Diaries: Notebooks from a Phoney War 1939–40*. London, New York: Verso.
- Schroeder, William Ralph (1984). *Sartre and his Predecessors: The Self and the Other*. London, Boston, Melbourne and Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Seitz, Brian (1991). The Identity of the Subject, after Sartre. – *Philosophy Today*, Vol. 35. No. 4, pp. 362–371.
- Sheridan, James F. (1969). *Sartre: The Radical Conversion*. Athens, Ohio: Ohio University Press.
- Simont, Juliette (2006). Sartrean ethics. – *The Cambridge Companion to Sartre*. Ed. Christina Howells. / Cambridge: Cambridge University Press, pp. 178–210.
- Tammaru, Toomas (2012). *Vabaduse probleem ja Jean-Paul Sartre'i ontoloogilise vabaduse käsitus*. [Magistritöö]. Tallinna Ülikooli Eesti Humanitaarinstituut.
- Tirol, Tarmo (2009). Jean-Paul Sartre. – *20. sajandi mõttevoolud*. Toim Epp Annus. / Tallinn-Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Tirol, Tarmo (2005). *Martin Heideggeri ja Jean-Paul Sartre'i „eksistentsi“ käsitus*. [Magistritöö]. Tartu: Tartu Ülikool, Filosoofia osakond.
- Tolstoi, Lev (1985). *Sõda ja rahu*. 4 osa. Tallinn: Eesti Raamat.
- Verstraeten, Pierre (1991). „I Am No Longer a Realist“: An Interview with Jean-Paul Sartre“. – *Sartre Alive*. Ed. Ronald Aronson and Adrian van den Hoven. / Detroit, Michigan: Wayne State University Press, pp. 83–99.
- Warnock, Mary (2001). Introduction. – *Being and Nothingness. Jean-Paul Sartre*. / London: Routledge, pp. viii–xviii.
- Warnock, Mary (1965). *The Philosophy of Sartre*. London: Hutchinson University Library.
- Webber, Jonathan (2009). *The Existentialism of Jean-Paul Sartre*. New York, London: Routledge.
- Wick, Robert (2006). French Existentialism. – *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. Ed. Robert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall. / Oxford: Blackwell Publishing Ltd, pp. 206–227.
- Wider, Kathleen (1997). *The Bodily Nature of Consciousness*. Ithaca and London: Cornell University Press.

ELULOOKIRJELDUS

Nimi: Tarmo Tirol
Sünniaeg: 09.12.1977, Viljandi
E-post: rajoonikaamera@hotmail.com
Telefon: 56049405

Hariduskäik:

1985–1993 Viljandi 3. 9-kl. Kool
1993–1996 Viljandi Maagümnaasium
1997–2002 Tartu Ülikool, bakalaureuseõpe filosoofia erialal
2002–2006 Tartu Ülikool, magistriõpe filosoofia erialal
2006–2013 Tartu Ülikool, doktoriõpe filosoofia erialal (lõpetamata)
2017– Tartu Ülikool, filosoofia eriala doktoriõppe eksternatuur

Teenistuskäik:

1996–1997 Viljandi Autokeskus, abitööline
2004–2005 Tartu Üliõpilasküla, valvur
2009–2010 Express Post, postiljon
2014– Lionbridge, Internet Assessor
2016– Express Post, postiljon

Teadustöö põhisuunad: Eksistentsialism, fenomenoloogia

Õpetatud kursused: HVFI.01.001 Lugemisgrupp: Jean-Paul Sartre'i „Olemine ja eimiski“ (sügis, 2016)

Publikatsioonid:

„Jean-Paul Sartre“. *20. sajandi mõttevoolud*. Toimetanud Epp Annus. Tallinn-Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus 2009, lk 333–361
„Heideggeri ja Sartre'i eksistentsikäsitlest“. *Akadeemia*, nr 6, 2009, lk 1173–1202
„Subjekti- ja vabadusekäsitlese muutused Jean-Paul Sartre'i fenomenoloogias ja eksistentsialismis“. *Studia Philosophica Estonica*. (Ilmumas).

Tunnustused: 2009 Ajakirja „Akadeemia“ *universalia* aastaauhind

CURRICULUM VITAE

Name: Tarmo Tirol
Date of birth: 09.12.1977, Viljandi
E-mail: rajoonikaamera@hotmail.com
Phone: 56049405

Education:

1985–1993 Third Elementary School in Viljandi
1993–1996 Viljandi Maagümnaasium
1997–2002 University of Tartu, Bachelor's degree in Philosophy
2002–2006 University of Tartu, Master's degree in Philosophy
2006–2013 University of Tartu, PhD student in Philosophy (unfinished)
2017– University of Tartu, externship in Philosophy PhD

Employment History:

1996–1997 assistant worker in Viljandi Car Center
2004–2005 watchman in Tartu Üliõpilasküla
2009–2010 postman in Express Post
2014– Internet Assessor in Lionbridge
2016– postman in Express Post

Areas of Specialization: Existentialism, phenomenology

Courses taught: HVFI.01.001 „Reading Group: Jean-Paul Sartre's *Being and Nothingness*“ (autumn, 2016)

Publications:

„Jean-Paul Sartre“. 20. sajandi mõttevoolud. Toimetanud Epp Annus. Tallinn-Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus 2009, lk 333–361
„Heideggeri ja Sartre'i eksistentsikäsitlest“. *Akadeemia*, nr 6, 2009, lk 1173–1202
„Subjekti- ja vabadusekäsitle muutused Jean-Paul Sartre'i fenomenoloogias ja eksistentsialismis“. *Studia Philosophica Estonica*. (Will be published).

Awards: 2009 The annual prize “Universalia” of the journal *Akadeemia*

DISSERTATIONES PHILOSOPHICAE UNIVERSITATIS TARTUENSIS

1. **Jüri Eintalu.** The problem of induction: the presuppositions revisited. Tartu, 2001.
2. **Roomet Jakapi.** Berkeley, mysteries, and meaning: a critique of the non-cognitivist interpretation. Tartu, 2002.
3. **Endla Lõhkivi.** The sociology of scientific knowledge: a philosophical perspective. Tartu, 2002.
4. **Kadri Simm.** Benefit-sharing: an inquiry into justification. Tartu, 2005.
5. **Marek Volt.** The epistemic and logical role of definition in the evaluation of art. Tartu, 2007.
6. **Aive Pevkur.** Professional ethics: philosophy and practice. Tartu, 2011.
7. **Toomas Lott.** Plato on Belief (*doxa*) *Theaetetus* 184B–187A. Tartu, 2012, 208 p.
8. **Jaanus Sooväli.** Decision as Heresy. Tartu, 2013, 153 p.
9. **Ave Mets.** Normativity of scientific laws. Tartu, 2013, 217 p.
10. **Vivian Bohl.** How do we understand others? Beyond theories of mind-reading and interactionism. Tartu, 2014, 184 p.
11. **Uku Tooming.** The Communicative Significance of Beliefs and Desires. Tartu, 2014, 208 p.
12. **Andrus Tool.** Objektiivsuse teema Wilhelm Dilthey vaimuteadustefilosoofias. Tartu, 2014, 329 p.
13. **Janar Mikhelsaar.** Giorgio Agamben and Post-Foundational Political Ontology. Tartu, 2015, 169 p.
14. **Jaana Eigi.** The Social Organisation of Science as a Question for Philosophy of Science. Tartu, 2016, 282 p.